

Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em História

Díscursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões
do Padre António Vieira (1652-1662)

Hadassa Kelly Santos Melo

Orientador: Prof. Dr. Mozart Vergetti de Menezes

JOÃO PESSOA - PB

setembro/ 2013

Díscursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões
do Padre António Vieira (1652-1662)

Hadassa Kelly Santos Melo

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História do
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
da Universidade Federal da Paraíba – UFPB,
em cumprimento às exigências para obtenção
do título de mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Mozart Vergetti de Menezes

Área de Concentração: História e Cultura Histórica

Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA – PB
setembro/2013

Díscursos da construção do 'outro': Os povos indígenas nos Sermões
do Padre António Vieira (1652-1662)

Hadassa Kelly Santos Melo

Avaliado em __/__/2013 com conceito _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mozart Vergetti de Menezes

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientador**

Profa. Dra. Maria Emília Monteiro Porto

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Rio Grande
do Norte
Examinadora Externa**

Prof. Dr. Acácio Lopes Catarino

**Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Examinador Interno**

Prof. Dr. Angelo Emílio da Silva Pessoa

**Departamento de História – Universidade Federal da Paraíba
Convidado**



Aos povos indígenas de ontem e de hoje, que ousaram e ousam inventar a liberdade. Para Bruno Chaaban, mar de calma e sonhos. Dedico.



Eu não sou eu, nem sou o outro; sou qualquer coisa de
intermédio.

Mário de Sá-Carneiro

AGRADECIMENTOS OU NOTA DE RECONHECIMENTO

Resta-me agradecer, esse ato que é feito por derradeiro, mas que deveria ser a gênese de tudo que nos propomos a empreender. Os que me conhecem bem sabem que *sou* feita inteiramente de memórias, que *sou* constantemente bombardeada pelas lembranças daquilo que foi bom, doce e leve e também daquilo que de alguma forma me trouxe novamente para o eixo, porque normalmente vivo fora dele, por opção. Esses que fazem parte dos meus processos e estão sempre presentes em meus passos, seja na saudade ou na presença, sabem que agora estou transbordando de orgulho de tê-los ao meu lado.

Transbordantes. As palavras escritas aqui são muito mais do que representam. Transbordam. São muito maiores, transbordam infinitamente. Traduzem esforço, paixão, descobertas e alegrias difíceis, como aquelas proporcionadas por Clarice nas histórias que nos conta. Isso não é pouco! Não poderiam ser apenas agradecimentos, não posso fugir de reconhecer que de forma estruturante, meus valiosos amigos participaram efetivamente do arrolamento dessas palavras, frases e sentidos ao longo desses dois anos.

Maria Silva. Se pudesse descrevê-la diria categórica que você é força e fé! Tem o brilho de mil estrelas nos olhos e sabe ouvir meus lamentos sempre com sorrisos. Obrigada por arranjar um tempinho e compartilhar comigo tanto amor. Vamos sentar e ouvir Bethânia mais vezes, com ou sem vinho, mas com essa força, sempre. Obrigada mesmo!

Tedson Braga, agradeço por ouvir minhas histórias e por me dizer sempre aquilo que eu preciso ouvir e não aquilo que eu quero ouvir. Por despertar ainda mais o meu gosto pela culinária, por me ensinar a fazer feijão e por transformar cada jantar ou almoço num gesto de carinho. Quanto mais o tempo passa, mas sinto a ternura dos seus cuidados. A vida sempre nos leva pra longe, mas ela nos traz, inevitavelmente, um ao outro, porque nos precisamos e somos feitos da mesma matéria que a amizade.

Rafael Freire, pelo exemplo íntegro, por me ensinar a nunca desacreditar na construção de um mundo novo e justo para todos e todas. Também pela generosa e paciente revisão das muitas versões desse texto, desde o início.

À Piraquê, nomeadamente nas pessoas de André Castilho, Bruno Chaaban, Pedro Maia e Theo Barbosa, pelo cotidiano, por entenderem o meu “modo estranho de trabalhar” e tentarem transformar esse momento tão difícil em algo leve.

Bruno Chaaban, com amor, pelos sorrisos, pelos muitos dias de ternura. Por promover segurança na “cidade cinza”. Por me permitir ser quem eu sou. Por me amar mesmo sabendo dos meus muitos defeitos, por permanecer ao meu lado. Pelas boas descobertas, pelo companheirismo de sempre, sem ele, o dia-dia em São Paulo seria improvável.

Aos colegas de ofício do Grupo de Pesquisa História e Historiografia dos Povos Indígenas. Muito do que consegui sistematizar neste trabalho é também fruto do que discutimos coletivamente. Esta pesquisa é nossa. Que possamos avançar nas reflexões, ampliar o olhar e perseguir os objetivos.

De forma especial gostaria de expressar meu reconhecimento de carinho pelos professores que participaram de forma direta para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Maria Emília, que atendeu prontamente nosso convite desde a qualificação. Por ser tão cuidadosa. Pela leitura atenta. Pela preocupação e carinho. Fico em débito contigo! Nos encontraremos ainda por esses caminhos da história, e assim poderei agradecer pessoalmente suas contribuições a este trabalho.

Carlos André, pela presteza com a qual aceitou nosso convite para a banca. Embora as circunstâncias não tenham permitido sua participação efetiva, o aceite muito me honrou. Obrigada!

Acácio Catarino, agradeço pela prodigalidade nessa conversa sobre o Pe. Vieira e os indígenas. Preciso dizer que aprendi muito ao longo desses seis anos de estrada. É sempre uma alegria dialogar sobre histórias e vestígios do passado. Como ainda há muita estrada pra caminhar, espero que possamos ainda conversar muito sobre nosso ofício! Agradeço!

Regina Célia, o que dizer? Agradeço por dividir o caminho, por me ensinar histórias de vidas, de lutas, de tempos, de generosidades. Pela paciência de sempre e infinitamente por confiar no meu trabalho. Lembro ainda daquele dia em meados de 2006, quando a vi pela primeira vez em exercício docente ensinando sobre teoria e vida. Fica assinalado o meu carinho, minha amizade e minha admiração pela professora e pela mulher que és. Especialmente gostaria de deixar registrado o meu agradecimento pelo exemplo, por levantar bandeiras, lutar por elas e continuar sorrindo.

Angelo Emílio, pela abundante e generosa colaboração durante a feitura deste trabalho. Por todas as indicações de leitura, pelo encaminhamento dos documentos primários que utilizamos, pelos *pitacos* sempre certos, eivados de rigor historiográfico e pelo humor de sempre. Obrigada!

Mozart Vergetti, por receber de braços abertos a incumbência desta dissertação no momento final. Pelas leituras atentas, pela presteza nas observações e pelo cuidado na orientação. Agradeço demais pela parceria nesses momentos derradeiros. Obrigada, obrigada!

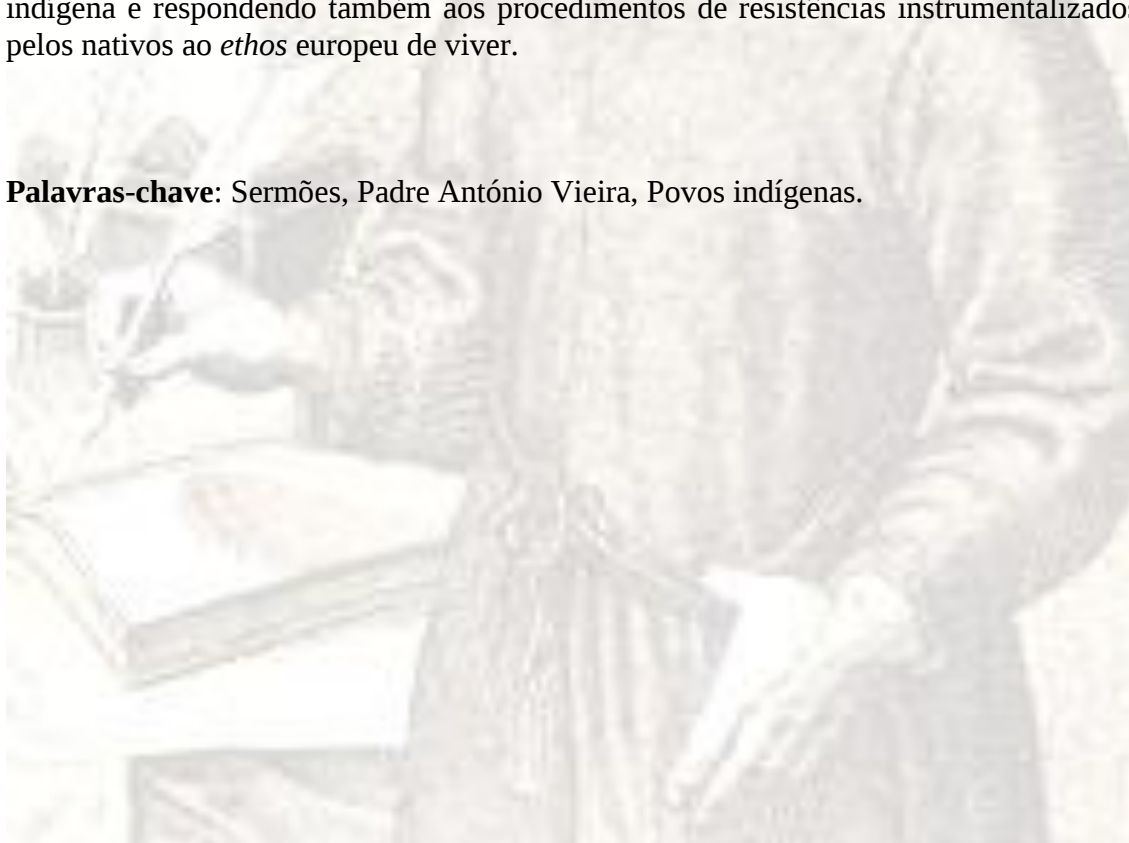
O momento da defesa, além de ser uma etapa importante no que diz respeito ao processo de ensino, é também uma oportunidade para prestar contas do dinheiro público que me foi confiado durante os dois anos de mestrado, em forma de bolsa de estudos. Devolvo a sociedade brasileira o investimento que recebi. Sem esse financiamento essa pesquisa certamente não teria como ter se desenvolvido.



RESUMO

O maior legado deixado pelo Padre António Vieira para a posteridade é, certamente, a vastidão de sua obra. Para os historiadores, os sermões de Vieira abrem grandes possibilidades de interpretação do passado e seus contextos, e sobre os processos que envolveram os contatos entre os jesuítas e indígenas na América portuguesa. Processos de resistências mútuas, que incluíram também a produção de imagens para designar os povos indígenas, dotá-los de sentido e interpretá-los, para que o diálogo pudesse ser exercido. Neste trabalho analisaremos esses aspectos através das imagens que o Padre António Vieira imprimiu aos indígenas durante o tempo de seu exercício missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1652-1662). Para isso selecionamos cinco dentre os muitos sermões produzidos e proclamados pelo Padre, **Quinta Dominga da Quaresma** (1654), **Sexagésima** (1655), **Primeira Oitava da Páscoa** (1656), **Espírito Santo** (1657) e **Epifania** (1662). Essas prédicas expressam como as imagens relacionadas aos indígenas foram se modificando ao longo do tempo, não pelo avanço das reflexões em torno da natureza indígena ou pelos procedimentos que envolviam a catequização desses povos, obedecendo demandas colocadas pelos muitos conflitos com os colonos, o poder público e outras ordens religiosas em torno dos usos da força de trabalho indígena e respondendo também aos procedimentos de resistências instrumentalizados pelos nativos ao *ethos* europeu de viver.

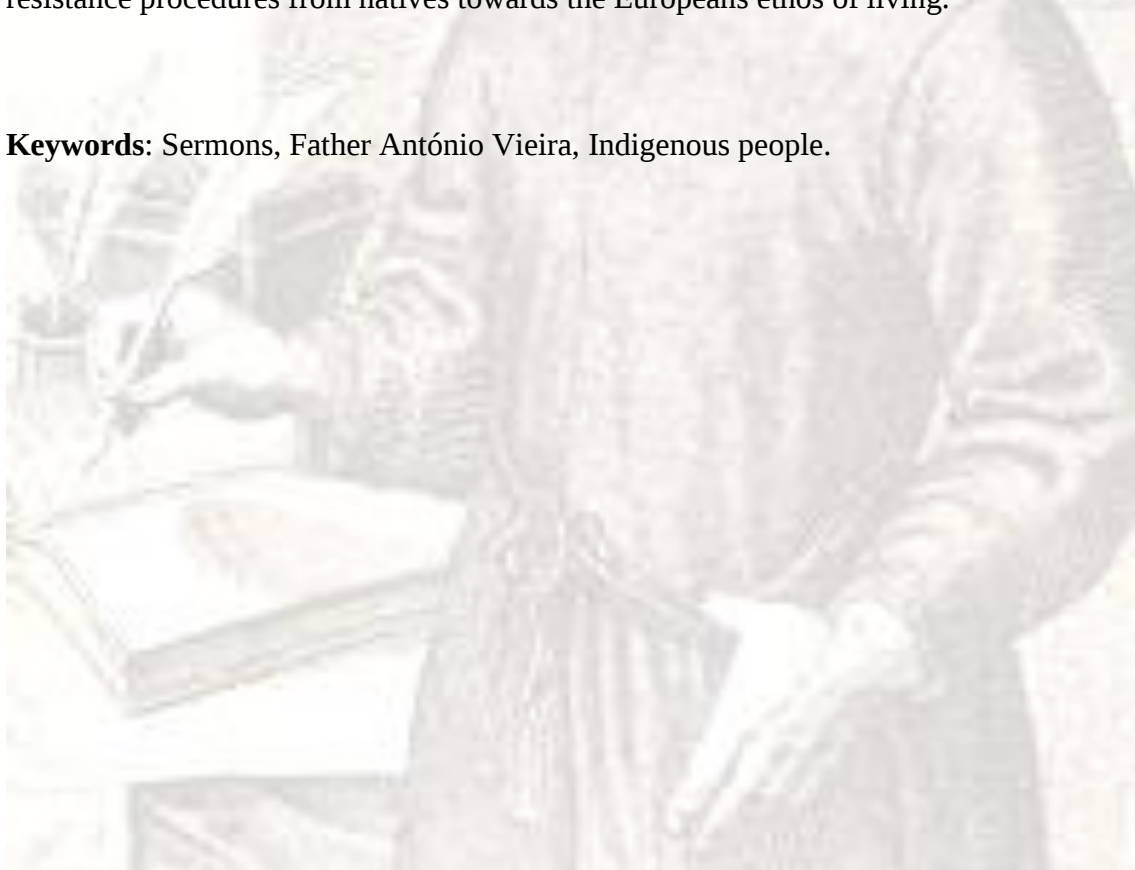
Palavras-chave: Sermões, Padre António Vieira, Povos indígenas.



ABSTRACT

The greatest legacy left by Father Antonio Vieira is certainly the vastness of his work. His sermons represent, to historians, a great possibility in terms of interpretation of the past and its contexts, and the processes involving encounters between Natives and Jesuits, in Portuguese America. Mutual resistance processes, which also include the production of representations in order to designate Natives, to provide them with meaning and interpret them, so that dialogues could take place. Throughout this paper, these aspects will be analyzed through representations Father Antonio Vieira set to natives during his missionary services in Maranhao and Grao-Para State (1652-1662). For this purpose, five sermons were chosen amongst those produced by the Father, Fifth Sunday of Lent (1654), Sexagesima (1655), First Octave of Easter (1656), Holy Spirit (1657) and Epiphany(1662). Such preaching expresses how the images built around natives were modified through time, not by the ongoing reflexions around their nature nor the procedures involving their evangelization, which obeyed demands that rose from conflicts with colonists, public authorities and other religious orders as in reference to native workforce usage and responding, as well, to instrumentalized resistance procedures from natives towards the Europeans ethos of living.

Keywords: Sermons, Father António Vieira, Indigenous people.



Sumário

DEDICATÓRIA	i
EPÍGRAFE	ii
AGRADECIMENTOS OU NOTA DE RECONHECIMENTO	iii
RESUMO	vi
ABSTRACT	vii
Capítulo 1. Exórdio ou os caminhos da cruz	04
1.1. Prólogo	04
1.2. Uma história de analogias e traduções	04
Capítulo 2. O espaço-lugar, a personagem e sua prática social	17
2.1. Uma conquista por conquistar: O espaço-lugar	20
2.1.1. “Um lugar onde muitos devem ir a partir deste reino”	37
2.2. O “príncipe de nuestros oradores”: a personagem	43
2.3. Terra de missão: o “tempo de missionar”, lugar de uma prática social	65
Capítulo 3. Cartografias do simulacro: A representação cenográfica do divino no Sermão de Vieira	87
3.1. Antiguidade reatualizada	89
3.2. “Theatrum sacrum”: o sermão como palco da retórica	110
3.3. Retórica da murta: o “índio” pelo jesuíta ou o paradigma da inconstância	123
Capítulo 4. Vendo o que Vieira não viu a partir do que Vieira viu	140
4.1. Primeiro ato: Espelhos contrastantes	144
4.2. Segundo ato: Sacras intrigas	156
4.3. Terceiro ato: Natureza regenerada	169
Ponderações para futuras reflexões	181
Referências	186
Fontes manuscritas	186

Fontes publicadas	186
Bibliografia	187

Anexos	201
Carta LV – Carta ao Padre Provincial do Brasil	202
Carta LVI – Ao príncipe D. Teodósio	213



Capítulo 1. EXÓRDIO OU OS CAMINHOS DA CRUZ

1.1. Prólogo

Ao longo do decorrer deste trabalho, a escolha do título desta dissertação permaneceu em aberto até quase o final de todos os prazos. Nossa dificuldade na definição se deu porque “Discursos da construção do outro” e “A construção do sentido do outro”, expressam, ambos, aquilo que queremos dizer em nossa narrativa, pois indicam que são os discursos enquanto lugar praticado (CERTEAU, 1998) que dotam o outro de significado e constroem imagens na fronteira entre o “eu” e o “outro.

Os dois possíveis títulos estão no nível do discurso. Discursos que constroem e notificam o outro, dão-lhe um sentido, uma existência através da palavra. O outro é aquilo que dele se fala, embora já carregue, nos próprios ombros, uma significação alheia ao novo, ao olhar do novo. Nada nunca é completamente esvaziado de sentido; os sentidos é que mudam. O outro é, então, expressado pelo que dele se diz, mas os discursos nem sempre abarcam aquilo que esse outro era antes de ser preenchido pelo sentido que o molda a partir de então.

Optamos pelo primeiro título, por entendermos que este dava melhor sentido ao que tentamos produzir em nossa narrativa. De verdade, o que buscamos em nossas investigações foram os discursos de construção de um outro ser, o indígena, como ele foi conformado pela palavras de Vieira ao sabor das adversidades contextuais. Diante disso essa nos pareceu de fato a melhor alternativa.

1.2. Uma história de analogias e traduções

Não julgueis para que não sejais julgados. Pois com o julgamento com que julgardes, sereis também julgados; e com a medida com que tiverdes medido, também vós sereis medidos.

S. Mateus 7: 1-5

O esforço de interpretação que empreendemos nesse trabalho obedece ao nosso propósito maior, a busca por identificar e analisar os discursos produzidos pelo Padre Antônio Vieira sobre os povos indígenas nos seus escritos de cunho religioso, ou seja, os Sermões. Interessa-nos a fala do jesuíta circunscrita a uma determinada época,

notadamente a década de 50 do século XVII, quando esteve diretamente envolvido na missão dos indígenas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, sendo este, portanto, nosso recorte espacial.

Os debates que travamos no seio do Grupo de Pesquisa “História e Historiografia dos Povos Indígenas”¹, na busca pela investigação do século XVII, nos levaram, inevitavelmente, ao Padre Vieira, representante da Igreja dominante² e um dos mais importantes homens do seu tempo.

Em um primeiro momento, interessou-nos intensificar nossas análises na obra do Vieira diplomata (Cf. AZEVEDO, 2008), procurando as pistas das relações que estabeleceu tendo como pano de fundo o contexto europeu e, mais especificamente, o contexto português em tempos beligerantes contra os Países Baixos e na iminência de guerra contra Castela³. Procuramos, então, rastrear qual era o pensamento de Vieira para o Brasil tomando como base o seu bastante conhecido “Papel Forte”, além de outros escritos, alguns de cunho messiânico, visando entender quais eram os planos do jesuíta para essas terras. Nessa época parte das possessões ultramarinas do reino de Portugal, estavam invadidas pela Companhia das Índias Ocidentais, comprometendo a economia, o prestígio político e a propagação de fé “naquellas terras que nos foram concedidas pelos summos pontífices” (VIEIRA *apud* NEVES, 2003: 166).

Nesse tempo o conselho de Vieira ao Rei propunha a entrega da Capitania de Pernambuco aos holandeses⁴ (planos que lhe renderam a alcunha de “Judas do Brasil”)

¹ O Grupo de Estudos ao qual nos referimos é vinculado ao Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional, NDIHR, da UFPB e coordenado pela Prof. Dr^a Regina Célia Gonçalves, que desde o início contribuiu de forma fulcral para o andamento desta pesquisa.

² Quando denominamos a Igreja Católica como a igreja dominante nos idos do século XVII, estamos nos referindo ao seu caráter institucional. Como instituição dominava todo um ideário carregado de idiossincrasias, valores e normas. No entanto, não podemos afirmar que a Igreja Católica, nos idos do século XVII, ou mesmo nos dias atuais, domine do ponto de vista das religiosidades. O catolicismo não era a única forma através da qual as sociedades modernas se relacionavam com o plano espiritual, pois havia outras, oficializadas ou não. Se assim não fosse, não havia necessidade da existência, por exemplo, de um Tribunal de repressão, a Santa Inquisição, a outras manifestações de religiosidades que não corroborassem com as práticas e normas prescritas pela Igreja Católica. Outrossim é necessário ainda afirmar, sem medo do erro, que a uniformidade em relação às próprias práticas católicas inexistia mesmo em seu âmbito interno.

³ Utilizamos o termo Castela, pois o trono dos Filipe estava ligado a esta Coroa. Nas fontes do período é possível que se encontre tanto Castela quanto Espanha.

⁴ Termo recorrente na historiografia sobre o chamado *Período Holandês*, referindo-se ao período em que a Companhia das Índias Ocidentais esteve no Estado do Brasil, seja antes ou durante o governo do conde Maurício de Nassau, vale lembrar, no entanto, que o ocorria eram as sete Províncias Unidas dos Países Baixos, dentre as quais a Holanda definia-se como a mais importante política e economicamente, (Cf. MELLO 1998). A proposta de cessão de Pernambuco aos holandeses foi defendida no “Papel Forte” (1648), como foi chamado pelo Rei e como ficou conhecido. Esse assunto será retomado, mesmo que de forma breve, no cap. 2 deste trabalho. Sobre essa proposta e a atuação de Vieira como diplomata à serviço

evitando assim, a perda de outras possessões no além mar e com a garantia de liberdade de religião aos portugueses que desejassem permanecer em suas terras com seus bens e famílias. Para Vieira, naquele momento eram mais vantajosas para Portugal as pazes com Holanda, tanto por motivos financeiros, quanto pelo fato da continuidade da guerra colocar em risco também os trabalhos de colonização da Índia.

Os esforços das análises que por ora seguem, são frutos de um segundo momento em nossa “caminhada com o Pe. Vieira”, cunhada ao longo de nossa estada na academia no nível de graduação. Eles respondem por nosso desejo em elucidar as questões que envolveram, além do jesuíta, povos indígenas e colonos no Estado do Maranhão e Grão-Pará, disputas de poderes entre os propagadores da fé, os jesuítas, e os colonos locais, também portugueses, mas que se colocaram como obstáculos à manutenção da presença dos pregadores naquelas terras e, no dizer dos missionários, como impedimentos para a salvação dos indígenas.

Coloca-se de modo imperativo uma questão seminal quanto ao caráter da narrativa que produziremos a partir dos escritos de Vieira. Nosso propósito configura-se muito mais como uma análise *do* discurso de Vieira e muito menos como uma análise *de* discurso. Embora consideremos que a contribuição dos estudos produzidos por linguistas⁵ seja fundamental no que diz respeito ao trato dos discursos enquanto fonte para os estudos que tratam dos aspectos formais que compõem uma determinada narrativa, tal abordagem não é nosso interesse, também pela área do conhecimento a qual estamos vinculados que enfatiza outros aspectos que não aqueles associados à linguística.

O que desejamos realizar é uma análise do discurso de Vieira, considerando, como não poderia deixar de ser, por dever do nosso ofício, os panos de fundo que atravessam dialeticamente⁶ a narrativa e as intencionalidades do autor. Estamos falando dos contextos históricos e prescrições que influenciaram a fala do jesuíta e, mais especificamente, participaram da construção daquilo que o outro se tornou através do

do Rei, é indispensável a obra de Mello (1998). Sobre a situação política e econômica de Portugal frente ao contexto europeu ver Boxer (1969).

⁵ Um indício bastante elucidativo da contribuição dos linguistas no exame de discursos, inclusive utilizando documentos históricos do período colonial, pode ser encontrado em Orlandi (2008). A autora, doutora em linguística, analisa discursos sobre o Brasil, pondo como questão central a linguagem, preocupando-se em como, na retórica europeia, notadamente a francesa, se produziu o discurso do contato entre velho e novo mundos. Ademais, utilizamos em nosso trabalho um dos mais importantes estudiosos dos escritos de Vieira, Alcir Pécora, professor de Teoria Literária da Unicamp, que contribui de modo estruturante para o entendimento do pensamento vieirino expresso em sermão.

⁶ Sobre o surgimento de um pensamento dialético na Grécia e as muitas apropriações que o termo sofreu no decorrer do tempo ver Silva e Silva, 2010.

que dele se falou. Trata-se de um emaranhado de tempos e espaços, influências oriundas também da antiguidade, notadamente quando se pensa nos artifícios da linguagem falada e escrita, e dos solos que abarcaram os discursos, porque os espaços são muito mais exercícios do poder construído também através da palavra, e muito menos geografia, a corte portuguesa, Roma, Bahia, Pernambuco, Maranhão e seu entorno.

Elegemos esses recortes, a década de 50 do século XVII, mormente o intervalo de tempo que compreende 1652-1662, e o Estado do Maranhão, principalmente por dois motivos básicos. Cronologicamente falando, as datas indicam os anos de chegada da missão de Vieira ao Maranhão e de produção do último sermão que utilizamos em nossa análise, portanto, é dentro dessa fatia de tempo que foram produzidos os materiais sobre os quais nos debruçamos para esta análise. A justificativa espacial fundamenta-se pelo espaço onde teve lugar a atuação da referida missão. Contudo, precisamos enfatizar que embora os princípios metodológicos nos estimulem a recortar os tempos e os espaços, as fronteiras temporais e espaciais com as quais estamos lidando são tão fluidas quanto invisíveis.

Ademais, porque a imagem atualmente veiculada pela sociedade sobre as populações indígenas, e fortemente reverberada pelos veículos de comunicação de massa, sobretudo pela mídia televisiva, não corresponde aos complexos jogos de interesses que marcaram a história colonial no Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará, apresentando os indígenas como elementos passivos. Ou seja, trata-se de tentar desmistificar aquilo que é apresentado sobre o indígena atualmente, imagens cunhadas pelos cronistas e missionários que atuaram no período colonial brasileiro, reverberada pelos “historiadores” do oitocentos, através do incentivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e, finalmente, conformando a ideia que permanece viva no livro didático de história e para o senso comum contemporaneamente. Esses suportes, o livro didático e os meios de comunicação de massa escritos ou televisivos, não fazem parte das análises desenvolvidas para este trabalho, conquanto, nos fornecem exemplos de como as imagens falaciosas sobre os indígenas permanecem sendo repetidas de forma expressiva na sociedade hodierna.

Nesses jogos, as populações indígenas aparecem como figuras centrais, negociando com o outro o seu lugar social e a manutenção de suas práticas e códigos, criando, assim, novas práticas e novos códigos e impondo uma nova postura diante do outro que implicou necessariamente numa negociação simultânea, um processo de trocas carregadas de idiosincrasias que Vainfas (1995) chama de hibridismo cultural e

Pompa (2003) denomina tradução cultural. Vieira é nosso interlocutor nesse processo, os seus escritos materializam o nosso argumento e nos ajudam a exercitar e demonstrar o equívoco da construção de determinadas imagens sobre as populações indígenas.

Esta é a marca indelével da historiografia produzida por Varnhagen, por exemplo, no século XIX, sobre os povos indígenas, para o qual estes agentes não possuíam história e, portanto, também não possuíam futuro.

A exclusão de sua participação enquanto legítimos atores históricos acabaria por destiná-los ao esquecimento absoluto, ao apagamento da memória coletiva por serem indivíduos inexoravelmente fadados ao desaparecimento (Cf. MONTEIRO, 2001). Esperamos contribuir para a desconstrução desse tipo de pensamento.

O projeto de ressignificação das expressões que notificam, grosso modo, as sociedades indígenas com a faceta da passividade e debilidade, está em consonância com este estudo que cumpre uma demanda que surge no final da década de 1970 quando nasce uma “nova história indígena” pautada na “lógica mestiça” (Cf. GRUZINSKI, 2001 e 2003) desconfigurando os blocos monolíticos e maniqueístas de vencedores e vencidos, que por muito tempo marcaram a historiografia do contato entre europeus e povos indígenas nas terras que hoje chamamos de Brasil.

Esses conjuntos conformavam europeus/igreja/colonos/administração colonial e indígenas em lados opostos, distintos e irreconciliáveis. Tal abordagem não se sustenta, tampouco se justifica. A própria política indigenista cunhada no século XVI, executada e aperfeiçoada durante o século seguinte, que dizia respeito também sobre a administração das aldeias, corrobora a nossa discussão.

Começamos por dizer que a oscilação que sofreu desde a sua conformação é, em grande medida, fruto da concorrência/disputa entre colonos e missionários pelo controle do trato com o gentio da terra, mas, também, de forma decisiva, do aumento dos mecanismos de resistência indígena. Tanto colonos quanto religiosos compartilhavam da necessidade da força de trabalho indígena. O indígena está, portanto, no centro dos embates.

Identificamos pelo menos três fatores que contribuíram para o aumento da disputa pelo domínio do trato com os indígenas. Primeiro, notadamente durante os séculos XVI e XVII, o aumento da demanda por força de trabalho, diante da escassez e

carestia de escravizados africanos⁷, algo que só foi alargado durante o século XVIII quando a oferta de negros foi expressiva (Cf. GOULART, 1949).

A dizimação de muitos indígenas, como também de luso-brasileiros, causada pelos choques bacteriológicos no processo de contato entre europeus e indígenas, é também um fator que contribuiu sensivelmente para a ampliação da demanda pelos indígenas. O caso do Maranhão é emblemático, foi somente após uma epidemia de varíola na década de 1660⁸, cuja ação ceifou milhares de indígenas locais, é que detectamos a presença mais efetiva de um contingente africano na região (Cf. CHAMBOULEYRON, 2006: 03). Ou seja, a inserção do trabalho negro naquela região foi um recurso de reação para a devastação de indígenas causada pelas epidemias de bexiga, bem como, também, num plano mais amplo, pela retomada de Luanda por Salvador Correia de Sá.

Por outro lado, o aumento da resistência indígena cotidiana frente ao projeto imperial instrumentalizado pela Coroa e imposto aos indígenas, foi paulatinamente dando mostras de sua eficácia no que diz respeito a não assimilação das práticas europeias. Ferraz (2008: 01) destaca que o comportamento sub-reptício dos nativos, principalmente durante o século XVII⁹, estava disposto em três eixos complementares: resistência à catequese, resistência à lógica de trabalho que lhe era alheia e, por fim, a resistência a tornar-se súdito leal da Coroa.

Sobre a objeção nativa em relação a aceitação da religiosidade católica, muito será ainda falado no decorrer deste trabalho. Essa recusa, inclusive, conformou a imagem do índio inconstante, discurso sempre presente na fala dos cronistas e jesuítas, que Vieira, em 1657, no **Sermão do Espírito Santo**, caracterizou como sendo da natureza de plantas, como as murtas. De acordo com essa exposição, uma proverbial incerteza impedia a efetividade da salvação e obstaculava o trabalho dos missionários. Por outro lado a não aceitação do código religioso europeu atestava também a impossibilidade de converter os gentios em súditos do Rei, nos movimentos de defesa do território contra invasores europeus e, também, de ataques contras “índios” inimigos. Sabemos que os indígenas lutaram em favor de várias nações europeias, algumas vezes

⁷ Dificuldades que se acentuaram após a expulsão dos holandeses em 1654, pela exigência de uma reorganização do tráfico, dificultando a chegada de escravizados na colônia (Cf. LOPES, 2008). Lopes (2008), inclusive, é a referência que indicamos para maiores informações sobre a difusão da produção de tabaco e do tráfico de escravos da Costa da Mina na Capitania de Pernambuco, exatamente no período posterior à expulsão holandesa (1654-1760).

⁸ A segunda aconteceu em 1690 (Cf. Chambouleyron, 2006: 03).

⁹ O autor aponta movimentos de resistência indígena para a Capitania de Pernambuco e seus arredores.

em situações em que estavam guerreando uns contra os outros, inclusive em solo americano, como exemplificado na querela entre os Países Baixos e Portugal.

Em relação à oposição ao trabalho, Duarte de Albuquerque Coelho, quando ainda residia na capitania de Pernambuco em 1630, denunciou que qualquer atraso nas rações fornecidas aos indígenas era motivo de abandono dos postos que convinham guardar (Cf. ALBUQUERQUE COELHO, 1981: 229-230). Para Barléu, os indígenas viviam sempre “descuidosos do trabalho e solícitos somente com bebidas” (1980: 132). Além disso, o mesmo afirma

ajustam seus trabalhos por 20 dias seguidos, transcorridos os quais, dificilmente seriam persuadidos a novos, e não esperam o pagamento, mas incrédulos de receber a soldada, exigem-na antes de executarem a sua tarefa. Daí resulta que, fugindo enganam os senhores de engenho (BARLÉU, 1980: 132).

A recusa a incorporação à lógica de trabalho europeu configurou a imagem do “índio” preguiçoso, atitude que figura nos relatos dos cronistas, por exemplo, desde o século XVI.

Diante do exposto corroboramos a posição de Pompa (2003: 297), para a qual a oscilação da legislação sobre a administração das aldeias pode ser entendida como uma ação conjunta de Estado e Igreja em relação aos interesses dos colonos, “à necessidade de mão-de-obra e à posição dos missionários nessa questão”. Demonstra também a tentativa da Coroa em conciliar propostas distintas e incompatíveis e igualmente importantes para os propósitos do reino. Assim, de um lado, os gentios formavam a principal força de trabalho da época, sem a qual, inclusive, seria impossível cultivar a terra, tampouco defendê-la da iminência de ataques inimigos tanto europeus quanto de outros indígenas. De outro, a ação dos missionários, cuja conversão dos gentios justificava a própria presença europeia na América, defendia a liberdade dos nativos sob acusação constante por parte dos colonos de que seus interesses residiam apenas em manter o controle absoluto sobre a força de trabalho, impedindo o desenvolvimento econômico da colônia. Ainda, destaca-se a ação dos colonos, que garantiam os rendimentos coloniais, sem os quais, também, era impossível para a Coroa perpetuar sua presença no Além-mar (Cf. PERRONE-MOISÉS *in* CUNHA, 1992: 116). Acrescentamos que esse movimento pendular que caracteriza a produção e promulgação

das leis relativas ao controle dos nativos, teve sua força motriz também nos movimentos de resistência indígena, fortemente alargados durante o século XVII.

A promulgação de leis relativas aos índios está no centro dos debates que envolveram o período colonial brasileiro e, desse modo, abrangeu as principais forças políticas atuantes na colônia, sendo caracterizado como o “motor da história colonial” (Cf. PERRONE-MOISÉS *in* CUNHA, 1992: 115). Desse modo, a Lei de 1609 proibiu a escravidão dos “índios” em nome de seu “direito natural” em defesa da salvação de almas. Essa determinação concedeu o poder temporal das aldeias aos religiosos. A reação imediata foi a Lei de 1611, uma exigência do governo central de Roma em virtude dos pedidos dos colonos, que restabelecia a escravidão indígena em guerra justa, mantinha a jurisdição espiritual dos jesuítas, mas criava a figura do “capitão”, um morador encarregado do governo temporal das aldeias. Em 1655, uma lei cuja produção obedeceu diretamente a um pleito do Pe. Vieira em seu exercício missionário no Maranhão, devolve a administração das aldeias aos missionários e chefes indígenas.

O Regimento das missões, elaborado em 1686, finalmente restituiu aos padres os controles espiritual e temporal das aldeias, garantindo força de trabalho indígena aos colonos mediante pagamento. As leis relativas ao controle das aldeias, que diziam exatamente sobre o controle ou não dos indígenas, que foram promulgadas durante a “Guerra dos Bárbaros”¹⁰ ou “Guerra do Açu”, conflito ocorrido a partir de 1688, foram elaboradas em sentido contrário ao Regimento, ou seja, retiraram dos padres o poder temporal das aldeias para entregá-lo aos militares (Cf. POMPA, 2003: 297-299).

Esse movimento pendular que parece indicar avanço e retrocesso no que diz respeito a promulgação de leis relativas ao trato com os indígenas, torna fundamental uma leitura dialética dos encontros entre, nesse caso, missionários e indígenas. Especialmente porque esse tipo de abordagem nos permite perceber que o peso das demandas de ambos os lados envolvidos foram decisivos para as deliberações em torno dessa questão, o que implicou em reformulações de lógicas e códigos inevitáveis.

Quando nos propomos a realizar uma leitura dialética do encontro entre missionários jesuítas e povos indígenas, especialmente aqui, para nosso caso, Pe. Vieira e os indígenas que ele pretendia tutelar, queremos dizer que estamos nos esforçando para atender, em nossa narrativa, aos dois lados envolvidos, mesmo que, quando se trata do lado indígena, isso ocorra a partir do filtro português, até porque, salvo as “cartas

¹⁰ Cujas referências fundamentais são as obras de Puntoni (1990).

Tupi”¹¹, não há registros escritos produzidos por nativos que nos possibilitem uma leitura do indígena por ele mesmo.

Podemos dizer, seguindo a proposição grega, que foi apropriada, aprofundada e reformulada ao longo do tempo, de tese/antítese/síntese que, no nosso caso, a tese é o olhar europeu, o seu modo de perceber o indígena a partir dos seus próprios sistemas de valores e crenças, o seu oposto, a antítese, a cosmologia indígena e o seu modo de aparecer ao europeu (a sua “proverbial inconstância”, CASTRO (2002)), que está na contramão do modo de viver europeu, mas que a incorpora a sua própria cultura como uma forma de fortalecimento de sua identidade. A síntese reside na formação de uma linguagem negociada (POMPA, 2003), para que o outro se torne inteligível e possa ser lido/apreendido. Essa negociação aconteceu em ambos os lados envolvidos. Consideramos, portanto, que tanto a Companhia de Jesus quanto os povos indígenas reformularam as suas lógicas e códigos próprios frente ao choque cultural que aconteceu no ambiente colonial.

Pensar dialeticamente o encontro entre missionários e nativos, em nosso caso, significa adotar um método de análise fundamentado na contradição. Há uma tese sobre os indígenas, aquela construída na época colonial principalmente por cronistas e missionários do início da colonização brasileira que foi apropriada pelos “historiadores” oitocentistas e conformada sob o título de história oficial e, por fim, reverberada pelo senso comum e, em consequência, fortemente refletida no livro didático de história, em muitos casos, o principal veículo utilizado pelos professores em sala de aula, criando a imagem passiva/vencida do índio.

Em contrapartida ao olhar do europeu sobre o indígena, a ação política deste sujeito demandou uma série de reformulações nas lógicas que o pretendiam assimilar, a forma de pregar teve de adaptar-se, a linguagem utilizada também, produzindo instrumentos híbridos que não pertenciam em definitivo a nenhum dos dois lados envolvidos, senão permaneciam na interseção de ambos. Essas modificações/adaptações

¹¹ Tais cartas foram escritas, entre 1645 e 1646, por lideranças Potiguara envolvidas, em lados opostos, na guerra luso-holandesa. Do lado holandês, Pedro Poty, “cristão reformado, Regedor dos índios da Paraíba, aliado dos holandeses” e do lado português, Antônio Felipe Camarão, “cristão de fé católica, Capitã-mor dos Índios, súdito fiel do Rei de Portugal, ambos de nação Potiguara” (GONÇALVES, CARDOSO & PEREIRA. In: OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES, 2009: 40). Esses documentos nos dizem muito sobre o conflito luso-holandês (1630-1654), pois se trata de missivas trocadas por indivíduos que estavam em lados opostos do conflito. Um estudo sobre tais documentos, tendo como princípio perceber a perspectiva dos indígenas em relação às alianças estabelecidas com os europeus durante a guerra, pode ser encontrado em (GONÇALVES, CARDOSO & PEREIRA In: OLIVEIRA, MENEZES & GONÇALVES, 2009). As cartas Tupi foram publicadas em português, pela primeira vez, em 1912, na **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, 1912.

só foram possíveis porque, enquanto sujeitos, os indígenas perceberam e entenderam os mecanismos de absorção dos projetos europeus que se colocavam como imperiosos.

O efeito imediato disso foi a formação de uma linguagem negociada (POMPA, 2003) principalmente porque era necessário tornar o outro inteligível.

Instrumentalizando o método podemos inferir que o senso comum e a ação consciente dos indígenas frente aos europeus, formam, respectivamente, a tese e a antítese. A síntese seria então, aquilo que tentaremos desvendar/desocultar com nossa análise.

O trabalho com as fontes que formam nosso *corpus* documental principal para esta análise será desenvolvido através de um processo lógico que considera, além do contexto histórico nos quais os acontecimentos estão inseridos enquanto fatos, “o sentido desses fatos para os diferentes atores neles envolvidos” (POMPA, 2003: 136), no nosso caso, jesuítas, povos indígenas, e colonos locais.

Nosso *corpus* é formado pelos seguintes sermões: **Quinta Dominga da Quaresma** (1654), **Sexagésima** (1655), **Primeira Oitava da Páscoa** (1656), **Espírito Santo** (1657), e **Epifania** (1662). O critério para escolha dos sermões que formam nosso *corpus* documental obedeceu a um pleito cronológico, estão, todos, inseridos no período em que Vieira atuou como missionário no Estado do Maranhão, abrindo, como ele mesmo disse, o “tempo de missionar”. O Sermão da “Epifania” como se percebe, extrapola a década de 50 do XVII, época na qual está assentada nossa pesquisa, ele permanece em nosso *corpus*, pois o consideramos elucidativo para demonstrar como, através das disputas de poderes que ocorreram no Maranhão, entre colonos, jesuítas e administração local, o Padre foi modificando seu modo de perceber o indígena. Além disso, orientamos nosso recorte pela temática de que tratam, os sermões escolhidos trazem em sua narrativa as diversas formas através das quais o Pe. Vieira se referiu aos indígenas naquele tempo. Não obstante, apesar de privilegiarmos os sermões como nossas fontes principais, vale colocar que recorreremos também às cartas emitidas pelo Padre Vieira enquanto missionário no Brasil, bem como aos escritos instrumentais que versem sobre a temática que estamos abordando, contudo, de forma secundária.

O que nossas fontes nos dizem é que, ao contrário do que se divulga nos veículos contemporâneos de comunicação de massas (vide o caso da minissérie Global “Caramuru”¹², na qual o protagonista, interpretado por Selton Mello, serve-se das

¹² Caramuru - A invenção do Brasil, minissérie dirigida por Guel Arraes e Jorge Furtado. Produção: Anna Barroso. Roteiro: Guel Arraes e Jorge Furtado. Duração: 85 min. Ano: 2000. País: Brasil. Gênero:

mulheres indígenas em troca de “pequenos objetos”, querendo demonstrar com isso uma certa debilidade nessas relações de troca) e no livro didático, é que, os povos indígenas demandam uma série de reformulações nas lógicas de evangelização jesuíta. Por se perceberem dentro das relações que empreendem com portugueses, holandeses ou qualquer outro povo europeu, eles calculam os ganhos das alianças que fazem, por isso ora engrossam as fileiras dos portugueses, ora estão do lado batavo guerreando contra aqueles.

O que está em jogo aqui é problematizar uma visão dominante, europeia, através do conhecimento produzido e propagado pelo Pe. António Vieira, via púlpito, muito mais para acalorar o debate e contribuir para a historiografia sobre o tema do que para fornecer respostas prontas. Propomos, então, a análise da construção do outro, “a construção do sentido do outro para entender a alteridade humana” (POMPA, 2003: 24). Construção porque indica um processo, buscamos um encadeamento de visões de outros missionários anteriores a Vieira como, para citar apenas dois exemplos, Pe. Anchieta e Pe. Manoel da Nóbrega, que também imprimiram suas grades de leitura sobre esse outro enigmático. Utilizamos os discursos desses missionários como fontes secundárias, principalmente porque desejamos demonstrar como a imagem sobre o indígena foi construída por eles, essa imagem foi apropriada por Vieira e repetida em seus sermões.

Queremos dizer com isso que o que Vieira faz é também uma simbiose das representações que já haviam sido divulgadas na Europa, formando um imaginário compartilhado por muitos, mas não homogêneo e estático, não só dos naturais, mas também das longínquas terras para além do oceano. O que queremos aprofundar com esse trabalho é como se deu a disposição das várias imagens dos povos nativos do Estado do Maranhão, especialmente os tutelados pelo jesuíta no seu exercício missionário.

Os escritos que examinamos são frutos de uma cosmologia e uma política colonial alheia ao indígena; aqui estamos querendo realçar que toda imagem impressa ao nativo do Brasil, seja por Vieira, Anchieta ou Nóbrega ou ainda por Staden, D’Abbeville, Post ou Eckhout, são originários de filtros diversos (POMPA, 2003), de mundos diversos e de lugares sociais também diversos, isso deve ser considerado e

significa que o que se entende por “outro” aqui, depende de quem vê e, sobretudo, de onde vê.

A elaboração do conhecimento sobre o indígena deu-se, portanto, a partir de um complexo processo de analogias e traduções. É partindo de seus próprios sistemas de crenças e valores que portugueses, franceses e holandeses ou qualquer outro povo europeu, ao se deparar com os povos nativos do Brasil, moldam o outro e o classificam. A comparação entre os mundos assume aqui um papel importante, pois é o “único instrumento epistemológico de compreensão cultural” (POMPA, 2003: 35). A falta de uma linguagem para designar o indígena e assim reduzi-lo, torna inevitável o processo de tradução cultural já mencionado por nós nesse trabalho. A história da colonização brasileira lida sob o viés religioso é, portanto, uma história de analogias e traduções. Traduzir é dotar o outro de sentido para torná-lo inteligível.

Dito isto, esperamos ter elucidado que estamos assentados em complexos processos dialéticos nos quais sonhos, inconscientes e perspectivas, imbricam-se, tornam-se mestiços (GRUZINSKI, 2001)¹³, indicando que, ao invés de blocos opostos, “o que persiste após o contato e as adaptações em ambos os lados é uma linguagem simbólica negociada” (POMPA, 2003: 24), muito embora a formação desse novo código não se conforme de forma equilibrada em ambos os lados.

Para percorrer as imagens que o Pe. Vieira imprimiu aos indígenas, os *brasis*, como ele os chamava, apresentamos nossa narrativa em partes que se complementam. Assim, o capítulo seguinte, intitulado: **O espaço-lugar, a personagem e sua prática social**, traz uma discussão que problematiza os espaços, lugares, o papel e as práticas dos indivíduos na conquista, ocupação e manutenção daquele lugar. Uma proposta que passa pelo que foi produzido sobre o antigo Estado do Maranhão para entender como estava constituída a sociedade que ali se forjou quando Vieira chegou em 1652. Também se fez necessário, mesmo que brevemente, o estudo sobre o processo de criação da Companhia de Jesus no século XVI na Europa, e seu estabelecimento no Brasil como responsável pelo trato com o gentio da terra e um dos braços do Rei na colônia, ferramenta fundamental para entendimento do exercício missionário de Vieira no Maranhão.

¹³ Por mestiçagem entendemos algo que está para além da mistura de raças através do contato sexual. Concordamos com a atribuição de Gruzinski (2001), que nos indica um processo que envolve também uma mistura de pensamento, do inconsciente, das esperanças, das vontades, no processo de contato entre europeus e indígenas, também o imaginário foi colonizado (GRUZINSKI, 2003).

Em seguida seguimos um outro rumo, mas que se constitui como a continuação do estudo do lugar de onde fala o jesuíta, buscamos entender o tom da voz de Vieira em sermão. Queremos, então, perceber os escritos de Vieira como um gênero de discurso (Cf. PÉCORA, 2008) demasiadamente utilizado e apreciado na época moderna (Cf. BURKE, 1994), uma arte cujos mestres eram os jesuítas, mas que contavam com outros em outras ordens. Uma proposta que passa pelo estudo da retórica aristotélica e o emprego dessa teorização pela Companhia de Jesus como escopo para formulação dos seus escritos. Ainda, procuramos demonstrar como a retórica foi utilizada pelos Padres jesuítas anteriores a Vieira para designar o indígena, uma retórica da murta que trata o indígena como inconstante, imagem que é reverberada pelo Pe. Vieira no Estado do Maranhão. Esta parte denominamos **Cartografias do simulacro: a representação cenográfica do divino no Sermão de Vieira**.

A discussão seguinte está umbilicalmente ligada ao exercício de compreensão das características da fala de Vieira. A análise do nosso *corpus* documental, traz à tona o cruzamento das diversas maneiras através das quais o Pe. Vieira classificou o indígena, um contexto de conflitos permanentes que ocasionaram, inclusive, a sua expulsão, junto com outros companheiros jesuítas das missões do Brasil por volta da década de 60 do XVII. Trata-se de perceber **Aquilo que Vieira não viu através do que ele viu**. Nessa parte pretendemos percorrer as imagens cunhadas por Vieira ao longo de sua estada no Maranhão colonial, obedecendo as prescrições religiosas e também aos contextos e desmandos ocasionados pela disputa de poderes entre burocracia régia, igreja e sociedade civil.

Finalmente, as discussões ressurgem nas Ponderações para futuras reflexões, querendo também, construir questionamentos que sejam capazes de suscitar novas pesquisas e, até mesmo, a continuidade desta própria.

CAPÍTULO II. O espaço-lugar, a personagem e sua prática social

As páginas que se seguem tratam da região¹⁴ em que nossos agentes históricos e suas ações estiveram assentados espacialmente. Interessa-nos, nesta parte, a análise da constituição do Estado do Maranhão¹⁵ e Grão-Pará, os processos de constituição da Companhia de Jesus nesse espaço bem como a atuação, enquanto prática missionária, do Padre Antônio Vieira e a apresentação do que foi dito sobre essa personagem em algumas biografias consultadas por nós. Três elementos que se cruzam e que não podem ser dissociados: o espaço-lugar, a personagem e sua prática social.

Partimos dos seguintes questionamentos: como era o Maranhão que Vieira encontrou ao chegar à terra onde teve lugar a sua prática missionária? Como este lugar foi representado pela historiografia oitocentista? Qual a importância política e estratégica daquele território enquanto espaço de fronteira com o Estado do Brasil? De certa forma, nossa discussão, nesta sessão, nos leva a buscar entender o lugar de uma experiência de catequese, “o espaço-lugar de uma prática social” (SANTOS, 1997: 22), a missão na qual Vieira esteve envolvido durante nove anos “na gentilidade do Maranhão e Pará” (BARROS *in* AZEVEDO, 2008 [1856]: 48).

¹⁴ Concordamos com o conceito de região formulado por Mattos (2004: 35-36), que o estrutura de forma dinâmica, fazendo um balanço entre espaço e tempo onde as relações sociais se colocam e se desenrolam: “a delimitação espaço-temporal de uma região existe enquanto materialização de limites dados a partir das relações que se estabelecem entre os agentes, isto é, a partir das relações sociais”. Dessa forma, o que queremos dizer, ao trabalhar com este conceito, é que desejamos perseguir o Maranhão descrito por Vieira, o espaço onde as relações sociais e as práticas de catequese da missão vieirina tiveram lugar e que foram expressadas através dos sermões do “tempo de missionar”.

¹⁵ Segundo Silveira (2001: 20) a demarcação do território do Maranhão em meados do século XVII, ia “desde o Ceará até o último marco do Brasil, próximo ao rio de Vicente Yáñez Pinzón”. Essa geografia foi corroborada por Cardoso (2002) que diz que o Estado do Maranhão compreendia o “...território que começa a noroeste da capitania do Ceará, onde encontrava termo a ocupação efetiva do espaço pelo Império português, e vai até a desconhecida divisa com o Vice-Reinado do Peru. (...) Em dias de hoje, o Maranhão corresponderia aos Estados que compõem a chamada Amazônia legal (Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Roraima, Acre, Tocantins) e mais os atuais Piauí, Maranhão e, por vezes, o Ceará, muito embora essa transposição para dias atuais seja bastante pobre em termos descritivos. Na prática, o Maranhão terminava até onde alcançavam os interesses privados dos grupos lusos pernambucanos que fizeram a conquista.” (CARDOSO, 2002: 13-14). Essa demarcação é também confirmada por Chambouleyron (2005:01): “The old State of Maranhão and Pará corresponds approximately to the modern Brazilian Amazon region.” Ainda de acordo com Chambouleyron (2005:02), o Estado do Maranhão foi dividido em apenas duas capitanias reais, São Luís, cabeça do Estado, e Pará, cuja capital era Belém. Por sua vez, a Capitania do Maranhão foi dividida em sete capitanias subsidiárias: Ceará, Itapicurú, Icatú, Mearim (capitanias pertencentes à coroa portuguesa), Tapuitapera (Alcântara), Caeté e Vigia (capitanias particulares), (Cf. MEIRELES, 2001: 72). O Estado do Maranhão e Grão-Pará permaneceu separado do seu vizinho até a década de 1770, quando as duas capitanias reais foram separadas. “The former constituted a State that was joined by the captaincy of Piauí, and the later became a separate State and included the captaincy of São José do Rio Negro. Only in the nineteenth century, did both become definitive parts of the Brazilian empire.” (CHAMBOULEYRON, 2005: 02).

O que propomos, em primeiro lugar, é um estudo historiográfico sobre como a história do Estado do Maranhão foi narrada pelos historiadores que chamamos de clássicos¹⁶, num diálogo com as produções mais recentes da e sobre a região. O fio que conduz essa jornada é temático, trata-se de perceber como o indígena interagiu na conquista e, também, como foi sendo empregado/utilizado naquele espaço. Claro, nosso recorte cronológico nos impede de percorrer todos os processos históricos que se desenvolveram até a chegada do Pe. Vieira ao Maranhão, e, também, não é este nosso objetivo. Centramos nossos esforços na busca por perceber como os historiadores contaram a história daquele Estado, notadamente aquela que começa nos primeiros anos da década de 50 do século XVII, quando Vieira chega ao Maranhão, quais os aspectos são enaltecidos em suas análises e quais, em detrimento, são negligenciados.

É nesta sessão também onde reaparece nossa personagem e seu discurso sobre os indígenas. Longe de querer refazer os caminhos biográficos do Pe. António Vieira, o que desejamos é situar o leitor sobre a experiência histórica do jesuíta até o ano de 1652, quando retornou de Portugal e seguiu para aquela parte mais ao norte, a fronteira¹⁷ com o Estado do Brasil. O que nos interessa é perceber o que a experiência histórica de um indivíduo pode nos dizer sobre o seu mundo.

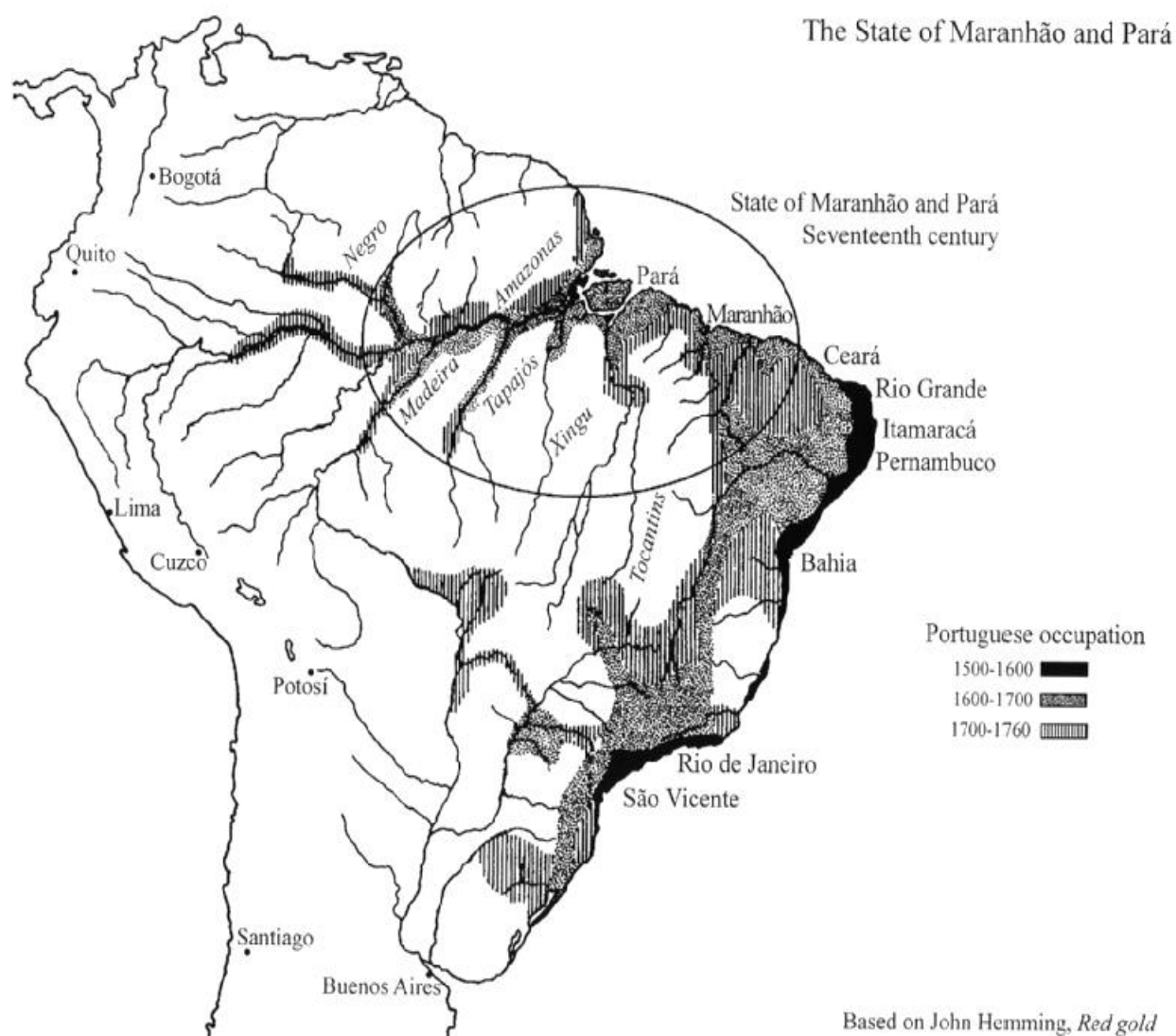
É necessário ainda colocar que há outro caminho que deve ser seguido em nossa narrativa, em nosso entendimento. O estudo sobre o Estado do Maranhão na historiografia e sobre os processos históricos pelos quais passou a nossa personagem, nos levam inexoravelmente à caracterização e entendimento daquele “tempo de missionar” (SANTOS, 1997). Um esforço que passa pelas características específicas do encontro dialético entre a Companhia de Jesus e os povos indígenas, buscando perceber o processo de reordenamento das culturas, visando à adequação de ambas para que o processo cognitivo de entendimento mútuo se efetivasse por meio de uma linguagem

¹⁶ Chamamos de clássicos os historiadores, de ofício ou não, que não podemos deixar de conhecer no que se refere ao estudo do período colonial brasileiro. Dentre eles destacamos Prado Júnior (1994), Furtado (1987), Abreu (1976), Alencastro (2000) e Boxer (2000, 1973 e 2002), dentre outros. Em se tratando especificamente da historiografia sobre o Maranhão colonial, não há como desconhecer os estudos mais recentes encabeçados por Cardoso (2002) e Chambouleyron (2005), dentre outros.

¹⁷ Para o século XVII e para os documentos oficiais portugueses, segundo Cardoso (2002), o termo **fronteira** significava um lugar onde não havia ainda a presença efetiva desta Coroa. Podemos dizer que significava um lugar vazio, onde a burocracia e a igreja não haviam ainda se estabelecido formalmente. O termo **fronteira** aparece em contraponto ao termo **conquista** que significava o lugar de posse, propriedade, um lugar tomado (ALENCASTRO, 2000: 21). Era, portanto, para o caso português, uma fronteira que “pouco a pouco tornava-se conquista” (CARDOSO, 2002: 13-14). O Estado do Maranhão e Grão-Pará representa uma fronteira nas fontes seiscentistas, pois era um local onde a presença portuguesa ainda engatinhava (BULCÃO, 2008). Leia-se presença como inserção na política local, controle dos naturais e dos colonos locais.

negociada (Cf. POMPA, 2003), como aconteceu, por exemplo, no Estado do Brasil, quando da instalação da instituição como responsável pelo trato com o gentio da terra, desde meados do século XVI. Portanto, a missão de Vieira e seus sentidos, têm lugar nesta sessão.

A seguir, a título de ilustração e para facilitar a visualização do lugar sobre o qual estamos tratando, incluímos um mapa: a localização do Estado do Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII.



Mapa 1 – Estado do Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Fonte: CHAMBOULEYRON, 2005: 03.

2.1. “Uma conquista por conquistar”: o espaço-lugar

O Maranhão é um novo mundo que Deus foi servido mandar
a V.M.

Barão de Studart.

Tudo neste Estado tem destruído a cobiça dos que
governam,
e ainda depois de, tão acabado não acabam de contaminar os meios de mais o
consumir.

O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma
conquista por conquistar, E uma terra onde V.M. é nomeado,
mas não obedecido.

Padre António Vieira. Carta ao Rei D. João IV, 1654.

Um ano após desembarcar na cabeça do Estado do Maranhão, São Luís, Vieira escreve ao Rei para denunciar o poder local, enfatizando que, enquanto conquista, ainda havia muito a ser feito naquelas terras no que dizia respeito ao processo de vassalização dos colonos¹⁸ e dos indígenas.

Este foi, portanto, o espaço onde teve lugar uma prática social que estava de acordo com o que propunha a Coroa portuguesa em seu intento por expandir a sua teia de poder, pintada com as cores da fé. Vieira assume, então, o papel de missionário, cumprindo uma demanda político/religiosa e, por isso, encarregado especialmente dos processos espirituais de salvação de indígenas e da manutenção da religiosidade entre os colonos locais. A esse papel soma-se outro, desta feita, o de agente fiscal da Coroa, uma atuação que extrapola aquela de tornar a palavra de Deus conhecida em todos os lugares. Como colonizador eclesiástico (MATTOS, 2004) Vieira cumpre uma dupla tarefa: a prática de semear a palavra de Deus obedece concomitantemente a um movimento de expansão da cristandade e do Império português na América. Essa é uma empresa bifronte, na qual Deus e o Rei encontram-se, e por vezes se confundem, de modo que, cultivava-se a alma ao mesmo tempo em que se garantia a presença do Rei

¹⁸ Queremos dizer, com esse termo, de uma condição de vassalo e servidor real oriunda da “condição colonial” (Cf. BOSI, 1992) à qual as terras de Além-mar estavam sendo submetidas pelos europeus. Claro que esse processo ocorreu, não sem resistências, não sem adaptações, mas, via de regra e a grosso modo, sabemos que houve um projeto que conseguiu impor-se de maneira mais efetiva, embora a duração dessa efetivação seja sempre questionada.

por meio de seu súdito, no sentido de colonizar seus próprios colonos¹⁹ (Cf. ALENCASTRO, 2000: 11).

Apresentamos, a seguir, um pouco do processo de conquista e posterior ocupação do Estado do Maranhão, numa tentativa de situar o nosso leitor em torno desse espaço que recebeu o Pe. Vieira na segunda metade do século XVII. Em busca desse intento, colocou-se de forma imperiosa, por dever do nosso ofício, uma discussão acerca do ambiente de produção de muitas das obras sobre o Brasil no período colonial; obras consideradas clássicas contemporaneamente, e que foram cunhadas, em sua grande maioria, no século XIX, obedecendo aos impulsos proporcionados pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, IHGB. Em seguida, gostaríamos de enfatizar um aspecto que se mostrou igualmente imperioso: percorremos o processo de transferência das famílias pernambucas e açorianas, bem como de migrações individuais e de soldados e degredados do Reino para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, como política de Estado da monarquia portuguesa, com o objetivo de povoar a região e, assim, conquistá-la efetivamente.

Esses passos são mais que necessários, poderíamos até dizer que são fundamentais. Perceber a sociedade que se gestou na fronteira leste-oeste do Brasil, nos ajuda a entender um pouco dos conflitos que já estavam em curso quando Vieira chegou ao Maranhão em 1653. Frutos dos primeiros anos de colonização, as disputas internas que foram trazidas com as famílias recém-chegadas e que acabaram por delinear a região, desenvolveram-se até que, por decisão real, os jesuítas fossem expulsos do Maranhão e do Estado do Brasil definitivamente.



No que diz respeito à história do Brasil no período colonial, aquela que é contada nos clássicos da historiografia brasileira, muito já foi dito (embora ainda haja muito a dizer), especialmente porque o esforço empreendido durante o século XIX,

¹⁹ ALENCASTRO (2000: 21) esclarece que a presença física de um agente da Coroa não garante a tutela dos povos conquistados, ou seja, não garante a fidelidade desses povos ao Rei. Tal característica, segundo o autor, está no âmbito do Império (*imperium*), além do poder do domínio (*dominium*). Para ele, portanto, dominar implica controle sobre a propriedade, a fidelidade e legislação sobre os povos conquistados que estão no espaço do império, implicando vassalagem.

notadamente aquele derivado da produção do IHGB²⁰, primeiramente, e dos Institutos locais posteriormente, responde a uma tentativa de legitimação do Estado estabelecido, um processo de unificação de um território que se pretendia brasileiro, após a família real ter vindo para o Brasil em 1808. Os escritos produzidos sob os critérios expostos devem ser, no mínimo, levados em consideração e analisados através de criteriosa e atenta leitura.

O que se pode observar nas obras escritas no tempo em que os Institutos representavam a primazia no fazer historiográfico, tidos como os grandes guardiões da memória coletiva (Cf. SCHWARCZ, 1993), é um tipo de história factual, cronológica, essencialmente descritiva, desprovida de análises e empenhada em levantar a ficha dos “grandes nomes, feitos e monumentos” da história, aqueles que mereciam a honra da lembrança (DIAS, 1996: 50-51). Indivíduos que, por muitas vezes, eram exaltados como heróis dando a ideia de que seriam “os condutores únicos da história” (SILVA, 2006: 159).

É claro que precisamos destacar que o projeto do Instituto, e executado por Varnhagen²¹, por exemplo, era construir uma história a partir da perspectiva de uma elite branca, que propunha, sobretudo, legitimar o poder vigente, oficializando-o. “O olhar de Varnhagen sobre a história do Brasil é, portanto, o olhar do colonizador português” (REIS, 2000: 33). Faz parte de um projeto elaborado sob a égide da monarquia portuguesa, mesmo tendo sido escrito, no caso de Varnhagen, muito depois da independência, que buscou, nos documentos “verdadeiros”, os elementos de unificação do território nacional para justificar a continuidade colonial representada pelo ainda vigente poder português, mesmo após a transferência da Corte em 1808. Este é, portanto, o reino do oficial e do oficializado, de uma história verdadeira porque feita através de acurada pesquisa em documentos verdadeiros, oficiais, legítimos, que traziam, em suas linhas, a essência daquilo que havia acontecido no passado.

Muito do que perdura hoje sob a forma de uma historiografia clássica, ou seja, aquela que não se deve deixar de conhecer, são permanências desse tempo; um tempo marcado pela história metódica, dita positivista, ancorada em métodos que traziam a

²⁰ Sobre o processo de constituição, seu objetivo primordial e, depois, os esforços empreendidos na implementação dos institutos históricos locais em várias províncias do Brasil, iniciando com Pernambuco, é imprescindível a obra de Schwarcz (1993).

²¹ Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), militar, diplomata e historiador brasileiro. Escreveu entre 1835 e 1838 a **História Geral do Brasil**, seguindo a proposta do IHGB de construir uma História pátria para o Brasil. Sobre a obra de Varnhagen ver Iglésias (2000). Outra análise bastante significativa sobre o tipo de história proposta pelo IHGB e produzida por Varnhagen pode ser encontrada em Reis (2000).

lume os grandes nomes, os heróis e os seus grandes feitos, dignos de permanecerem vivos na memória do povo brasileiro, sobretudo porque era preciso construir uma nação, preenchê-la com um novo significado, o sentido de pertencimento, de nacionalidade. Uma nação recém-independente precisava de um passado do qual pudesse se orgulhar e que permitisse, a partir dele, avançar com confiança para o futuro.

O efeito imediato disso, e a escrita dos historiadores não nos deixa esquecer, é aquela história produzida por Varnhagen sob os auspícios do IHGB. É por isso certamente que Reis (2000: 23-24) o chama de “Heródoto brasileiro”, o “fundador da história do Brasil”. Também porque simboliza o início da pesquisa metódica em história nos arquivos estrangeiros. Aliás, diga-se de passagem, segundo o mesmo autor, sua preocupação com a exegese documental “parece revelar a influência de Ranke”, pois tanto quanto este, Varnhagen é um típico historiador do século XIX. Sua obra, a **História Geral do Brasil**, refletiu uma nova preocupação que nascia no Brasil com a história, a memória e a documentação sobre o passado, representada pelos ventos soprados pelo Instituto. Esse é, aliás, o exemplo mais pungente de uma história do Brasil naquela época, ou, se queremos demarcar as balizas cronológicas, a primeira encomendada pelo Instituto que pretendia nacionalidade, mas que buscou o olhar de um estrangeiro sobre a nação em formação. Outras tentativas vieram após, contudo, essa permanece como ponta-pé inicial da historiografia brasileira.

Segundo Gomes (1996: 84), João Francisco Lisboa²² é uma “antítese funcional de Varnhagen”, pois foram contemporâneos e divergentes quanto à questão dos indígenas²³. Diferente do “pai” da historiografia brasileira, ainda segundo Gomes (1996: 79), Lisboa tinha um estilo jornalístico, o seu texto era muito mais fruto de sua experiência do que de erudição. Era ele o “homem de província”, político por excelência e jornalista, foi também sócio do IHGB e suas influências certamente o

²² João Francisco Lisboa, autodidata sem estudos regulares, nasceu em Pirapemas, na Freguesia de N. S. das Dores do Itapecurum-Mirim, Maranhão, em 22 de março de 1812 (Cf. LISBOA, 1946: X). Jornalista e político, publicou obras que se referem ao Maranhão, sua terra natal, como o **Jornal de Tímon**, “uma feroz crítica dos costumes, composta por dois volumes que saíram em 1852 no Maranhão, e um terceiro volume, de 1858 no qual se estuda a revolta de Beckman” que foi publicado em Portugal (GOMES, 1996: 86). Fazem parte do conjunto dos seus “estudos históricos” (Cf. GOMES 1996), e particularmente nos interessa muito mais, os seus **Apontamentos para a História do Maranhão**, bem como **Vida do Padre Antônio Vieira**, escrito em Portugal e publicado em 1964.

²³ Enquanto Varnhagen afirma a falta de importância dos indígenas para a construção da nação brasileira, corroborando a posição adotada por Carl von Martius, por exemplo, para o qual os indígenas, “aqueles infelizes do Novo Mundo” (*apud* MONTEIRO, 2001: 3) estavam prestes a desaparecer, Lisboa critica as ideias de seu contemporâneo no volume 3 do *Jornal de Tímon*. Sobre esse assunto, aliás, trocaram correspondências, fazendo com que, certa vez, Varnhagen respondesse à Lisboa, de Lima, em 1867, através do folheto “Os índios Bravos e o Sr. Lisboa” (cf. GOMES, 1996: 84).

alcançaram. Seus **Apontamentos para a História do Maranhão** contribuíram de forma substancial para o estudo daquele estado que permaneceu separado do Brasil até que a política colonial de reunificação pombalina aboliu a divisão, transferindo, ao mesmo tempo, a capital do Brasil para o Rio de Janeiro, em 1763.

A história do Maranhão contada por Lisboa (1976) revela a essência do momento histórico em que foi escrita, trata-se de uma narrativa com o estilo jornalístico que lhe é peculiar e que representou

uma inovação historiográfica de sua época em vários aspectos, “Apontamentos para a história do Maranhão” constituíram bem mais do que uma crônica de costumes políticos de uma “corte de aldeia”, representaram também, do ponto de vista teórico, um novo enfoque que mesmo centrando forças no político, foi capaz ainda de “dar atenção aos aspectos sócio-econômicos e, sem deixar de privilegiar os atores políticos – o estado e a classe política – conseguia incluir “o povo comum” (GOMES, 1996: 87).

Lisboa (1976: 69) dedicou-se a escrever sobre o que considerava “empresas verdadeiramente dignas de memória”, os descobrimentos e explorações “dos homens de gênio e de ciência”, reflexos diretos do tipo de história advogada naquele tempo, cuja preocupação primordial residia em narrar os grandes feitos e os grandes nomes projetando, no futuro, propostas de esperança e unificação.

Para o autor, inclusive, o processo de descobrimento e exploração das terras precede a posse permanente “com o ânimo de povoar, cultivar e civilizar o país descoberto” (1976: 69). É mesmo aquele tipo de processo “totalizante” cujas bases, inclusive semânticas, nos remetem a ocupar, explorar e submeter, claro, se vistos sob o prisma dialético (Cf. BOSI, 1992: 15). A ideia de civilizar um país descoberto em meados do XIX, óbvio, traz significados que se distanciam, em muito, dos sentidos que abarcam hoje. Deve ser considerado que as obras produzidas no âmago de um século marcado historiograficamente pelo paradigma positivista, primam pela intenção de objetividade e extrapolam as páginas de um elogio à colonização à portuguesa (Cf. REIS, 2000).

Totalizante no dizer de Bosi (1992: 15), porque, conforme suas palavras, “os agentes desse processo (o processo civilizatório) não são apenas suportes físicos de operações econômicas”. A condição colonial envolveu – e envolve – um lato raio de aspectos sociais e de sociabilidades que se desenrolaram a partir daqueles interesses econômicos e políticos; isso também deve ser considerado. Não há condição colonial

sem um enlace de trabalho, de cultos, de ideologias e de culturas (BOSI, 1992). E, diríamos, sem uma combinação entre tempos e espaços.

É somente com Capistrano de Abreu que identificamos uma articulação maior entre essas duas dimensões, que, para nós, parecem ser indissociáveis ao trabalho do historiador contemporâneo. A história do Brasil narrada por Abreu (1976) situava acontecimentos em lugares e em uma dimensão temporal (GOMES, 1996: 96), algo que não havia sido feito anteriormente, na história da história do Brasil.

Capistrano de Abreu é considerado o elo entre os eruditos que cumpriram o papel de historiadores da geração do IHGB e os da geração de trinta²⁴. Com ele inaugura-se o que chamamos de interpretação dos fatos, não uma mera narrativa ou compilação, mas um confronto entre autores, produzindo uma crítica interpretativa e conformando de vez o marco de afirmação de um saber histórico, o que reforça a distinção entre o “homem de letras” e o pesquisador da ciência da história (GOMES, 1996: 90).

É com Capistrano de Abreu que se tem a ideia de uma cientificidade da história²⁵. Em contraste com os outros dois autores citados anteriormente, Varnhagen que, segundo o próprio autor em questão, “não compreendia os fatos e não formulava teorias” (GOMES, 1996: 94) e Lisboa que utilizava a história como um espaço de experiências e, diga-se de passagem, de sua própria experiência, Capistrano deu um sentido “moderno” à escrita da história do Brasil. Ela desenvolvia-se no “tempo” definido cronológica e espacialmente – por isso não era um espaço de experiências - e dava um sentido aos fatos, não apenas mencionava-os. Essa é a maior contribuição de Capistrano para a historiografia brasileira; um verdadeiro divisor de águas.



O Estado do Maranhão aparece na história de Capistrano de Abreu (1976) como parte da história do Brasil, um processo de conquista (conquista aliada ao povoamento,

²⁴ Convencionou-se chamar **geração de trinta** aquela que corresponde à época da produção dos “intérpretes do Brasil”, Gilberto Freyre (1936), Sérgio Buarque de Holanda (1995), Caio Prado Júnior (1994), dentre outros.

²⁵ Gomes (1996) caracteriza o trabalho desenvolvido por Capistrano de Abreu como “moderno”. Pretende, com isso, estabelecer marcos que o transformem em produtor de um tipo de conhecimento diferente daquele que era realizado, até então, por Varnhagen e Lisboa, por exemplo.

ao cultivo do solo e à civilização do local e, para nós, corroborando a fala de Bosi (1992) já exposta acima, ocupar, explorar e submeter) que fazia parte da “marcha para o Amazonas” (ABREU, 1976: 56) e que significava, em linhas gerais, o avanço da malha portuguesa na parte mais ao norte da colônia. Essa marcha teve início com o processo de dominação do rio Paraíba em finais do século XVI, que àquela época,

representava a fronteira norte da expansão do povoamento e da exploração econômica da terra, com base na agromanufatura açucareira, mas também representava o mais importante baluarte de defesa daquilo que já haviam conseguido implantar nas capitanias do sul (GONÇALVES, 2007: 36).

Era o domínio desse rio, que se tornou “também personagem”, nas palavras de Gonçalves (2007), e conseqüentemente, do território em seu entorno, que decidiria os rumos da expansão portuguesa na parte mais ao norte e do qual dependia também a ocupação da Ilha de Itamaracá, cuja presença precária dos portugueses nessa região, não se asseguraria sem a ocupação e colonização da Paraíba (Cf. VARNHAGEN, 1975). Vencido o rio e conquistado o seu entorno²⁶, era possível avançar as conquistas portuguesas rumo ao Amazonas, como disse Abreu (1976).

Segundo Couto (1997: 171-173) o interesse dos portugueses pela região Amazônica começou ainda no século XVI, a partir de expedições anteriores àquela ocorrida em 1603, como as de João Coelho (1502-1503) e Diogo Ribeiro (1513). Chambouleyron (2005: 05) alerta que o litoral norte da América portuguesa já aparecia na cartografia portuguesa entre os anos de 1514-1516.

Uma primeira expedição portuguesa, incipiente até mesmo nos registros, tentou ir ao Maranhão pelo sertão, comandada por Gabriel Soares de Souza. Chegaram somente até o rio São Francisco recuando após isso com uma grande baixa de homens, cujos números são desconhecidos. Uma nova tentativa foi a de Pero Coelho de Souza,

²⁶ Não estamos querendo com isso dizer que a conquista do Rio Paraíba e as terras por ele banhadas, foi feita de forma pacífica e unilateral. Bem sabemos dos processos de resistência indígena que ocorreram nessa área, processo que foi “finalizado” com a “paz” entre portugueses e Potiguaras somente a 5 de agosto de 1585, que marca “o primeiro, e sangrento ato da conquista do Rio Paraíba” (GONÇALVES, 2007: 34). No entanto, nosso foco não se assenta no entendimento dessa ocupação por parte dos portugueses. Sobre esse assunto, é fundamental a obra de Gonçalves (2007), cuja abordagem coloca em questão algumas teses da historiografia paraibana já cristalizada e produzida conforme o modelo proposto pelo IHGP, dentro de um contexto de constituição de histórias nacionais e oficiais e, nesse caso, expressa um esforço por firmar uma identidade local. Dentre estes “historiadores” oficiais, encontram-se Maximiano Lopes Machado, com seu **História da Província da Parahyba** (1882), Irineu Ferreira Pinto, “Datas e notas para a História da Paraíba”, publicado em dois volumes entre 1908 e 1916, considerados como sendo os dois historiadores mais importantes da Paraíba na passagem do século XIX para o século seguinte.

cunhado de Frutuoso Barbosa, que, por sua vez, havia sido governador da Paraíba (ABREU, 1976: 60). Sua expedição seguiu também por terra, e chegou ao Jaguaribe em 1603, “onde sustentou renhidas guerras com os chefes selvagens Mel-Redondo e Grão-Diabo (Juripariguaçu)” (LISBOA, 1976: 91). O retorno foi necessário devido à falta de destreza do comandante da expedição no trato com os indígenas²⁷, tanto aliados quanto inimigos. Tal expedição “não teve só este mau resultado imediato; porque perpetuando-se a lembrança dele na memória dos índios, por longo tempo os teve alienados e esquivos, e foi grande duradouro obstáculo às expedições posteriores” (LISBOA, 1976: 91)

Foi no governo de D. Diogo de Menezes, animada pela presença francesa nas terras do Maranhão, que uma expedição à Ibiapaba – a porta para o imenso Maranhão e última fronteira natural para o avanço português naquela costa leste-oeste - foi feita, em 1607. Uma empresa que aconteceu em associação com a Companhia de Jesus, pois, segundo Chambouleyron (2005: 06), “if the main idea was to settle and establish missions among the Indians, it was not fortuitous that this enterprise received strong support from the governor of the State of Brazil.”

Desta vez, os incumbidos da tarefa foram dois padres jesuítas do Colégio de Pernambuco, Francisco Pinto, “sacerdote antigo e muito zeloso das bandas da Bahia e já de idade de cinquenta anos” (BETTENDORFF, 2010: 43-44), e Luís Figueira, “não de menos anos, mas favorecendo-o o Céu de muitas graças e dons naturais, raros talentos e grandes letras”, com o objetivo de chegar ao Maranhão. A jornada seguiu por terra com cerca de 60 índios, “in order to preach the Gospel to those helpless gentiles, and to try to attract them to the Portuguese, expelling the French corsairs that live there” (CHAMBOULEYRON, 2005: 06). No entanto, a ofensiva indígena breiou os padres na Serra, e Francisco Pinto nem chegou às terras do Maranhão, pois foi vítima dos “índios” Tocarijus quando celebrava o Santo Ofício. Este evento põe fim à

gloriosa missão deste valorosíssimo soldado de Cristo para banda do Ceará e serras de Ibiapaba, nas quais moram os tabajaras, cuja busca ia este primeiro missionário da gentildade do Estado do Maranhão (...) Eis finalmente o glorioso princípio das missões dos missionários da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão, pois a missão da

²⁷ Conforme Lisboa (1976: 91) e Abreu (1976: 60) em seu retorno à Capitania de Pernambuco, Pero Coelho de Souza capturou, vendeu e maltratou os “índios” indiscriminadamente, tanto “Tabajaras, velhos amigos, quanto Petiguaras, aliados recentes” (LISBOA, 1976: 91). As marcas de sua tão tirânica ação (Cf. LISBOA, 1976: 91), excitaram um ódio universal contra sua pessoa e a “memória dos seus feitos”, diz Lisboa, permaneceu por muito tempo na lembrança dos nativos.

serra do Ibiapaba é uma das contidas dentro dos limites da Capitania dita do Maranhão. Deixou a providência de Deus vivo o padre Luís Figueira, companheiro do padre Francisco Pinto, para ter daí por diante um martírio mais prolongado, quando veio fundar a cidade de S. Luís, cabeça do Estado, com um padre que o acompanhava em seus trabalhos (BETTENDORFF, 2010: 45-46).

Ficou o Pe. Francisco Pinto como mártir das conquistas do Maranhão e os jesuítas tiveram que esperar cerca de dez anos para voltar à região (Cf. CHAMBOULEYRON, 2005: 06) que, à época da chegada do Pe. Vieira, em 1653, ainda carecia de uma efetiva organização colonial portuguesa (Cf. BULCÃO, 2008).

Foi a invasão francesa (1612-1615) ao território banhado pelas águas do Atlântico equatorial²⁸, o motor que despertou nos portugueses um interesse, há muito tempo adormecido, cuja “habitual inércia e frouxidão” (Cf. LISBOA, 1976: 90 e RAIOL, 1894: 93), impediram o avanço das conquistas até o Amazonas. Segundo Cardoso (2002: 29), a ocupação do extremo norte do Brasil não era de interesse da Coroa luso-espanhola “até a chegada de informações mais concretas sobre atividades comerciais francesas na região.” Antes da conquista definitiva pelos portugueses, em 1615²⁹, muitas jornadas foram empreendidas para fins de conquista e ocupação, no entanto, conforme Lisboa (1976), fosse pela incapacidade dos chefes, pelos erros de execução ou mesmo pela debilidade das forças, os resultados produzidos foram mesquinhos e pouco satisfatórios.

Segundo Chambouleyron (2005: 06) e Lisboa (1976: 92), desde o final do século XVI dois franceses, Charles de De Vaux e Jacques Riffault, se estabeleceram entre os indígenas da região amazônica instituindo importantes relações com os grupos nativos dessa região. Mas, de fato, somente em começos de 1610 é que De Vaux retornou à

²⁸ A designação Atlântico Equatorial é de Chambouleyron (2006). O autor, ao analisar, por exemplo, as características peculiares do tráfico negreiro para a Amazônia que, grosso modo, englobava também o Maranhão e o Pará, nos remete à importância econômica delineada por uma incipiente rota de tráfico negreiro que se inicia naquela região, sobretudo a partir da década de 1660, quando as necessidades próprias daquele espaço impuseram a presença de negros para os trabalhos com a terra. Podemos dizer, ainda segundo o autor, que, principalmente, três elementos permitiram a organização e o estabelecimento de uma rota escrava para o Maranhão: as epidemias [de varíola, uma na década de 1660 e a segunda em 1690] que dizimaram grande parte da principal força de trabalho utilizada no espaço até então, o braço indígena, a situação delicada da Fazenda Real naquela região e os problemas decorrentes do uso de trabalhadores indígenas, entre eles, é claro, as querelas cada vez mais acirradas com o Pe. Vieira e sua missão. Sobre o estabelecimento desta rota de tráfico para o Maranhão ver Chambouleyron (2006).

²⁹ A cidade de Belém, capital da Capitania do Grão-Pará, foi fundada em 1616 por La Ravardière. Segundo Holanda (1993: 233-34), essa cidade representou um “núcleo de expansão”. Na verdade, segundo Chambouleyron (2005: 07), “the natural conclusion of a progressive movement initiated thirty years earlier, with the conquest and colonization of the lands north of Itamaracá”. Certamente deve-se considerar que o processo de expansão da Coroa portuguesa para a parte mais ao norte do território do Brasil iniciou-se com a conquista da Paraíba, já mencionada anteriormente.

França e convenceu Daniel de La Touche, François de Rasilly³⁰ e Nicolas de Harlay³¹ a arregimentar uma expedição rumo ao norte do Brasil, uma “companhia de colonização” (LISBOA, 1976: 88). Acompanharam a expedição dois religiosos capuchinhos de Saint Honoré que registraram um pouco da curta experiência francesa no Maranhão, Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux³².

A tentativa de implementação de uma França nos trópicos consagra um novo nome nos anais da história do Maranhão, Daniel de La Touche, *sieur* de La Ravardière³³. Esta personagem, diga-se de passagem, tornou-se, nas historiografias francesa e brasileira, uma das figuras mais importantes do processo de conquista e ocupação do Maranhão por parte dos franceses. Foi o responsável pela fundação da capital, São Luís, que recebeu o nome em homenagem ao Rei Luís XIII. Por vezes aparece como indolente, mas quando isso ocorre, é, sobretudo, para exaltar o ânimo português em detrimento das ações francesas no Maranhão.

É assim, por exemplo, que Mariz & Provençal (2007) o apresentam brevemente. Um grande negociador e entusiasta do projeto de construção de uma França nos trópicos, que possibilitasse à Coroa francesa grandes riquezas (Cf. LISBOA, 1976 e ABREU, 1976). É possível conjecturar que o local de construção da França Equinocial fosse também um abrigo seguro para La Ravardière e seus correligionários, sectários de Calvino, pelas perseguições civis e religiosas às quais estavam expostos em seu país de origem. Seu entusiasmo, no entanto, falha num momento crucial para a execução do projeto francês nas terras banhadas pelo Atlântico Equatorial.

³⁰ François de Razilly faleceu em 1622 em batalha perto de Montpellier. É um dos personagens da França Equinocial sobre o qual os padres capuchinhos d’Abbeville e Yves d’Evreux não escreveram uma única linha cujo teor denegrisse sua imagem (MARIZ & PROVENÇAL, 2007: 57).

³¹ Nicolas de Harlay, mesmo idoso, se dispôs a acompanhar pessoalmente a expedição ao Maranhão, comandando um dos navios (MARIZ & PROVENÇAL, 2007: 57).

³² Respectivamente as obras dos Padres capuchinhos são: **L’ Histoire de la mission des Pères capucins em l’isle de Maragnan et terres circonvoisines**, publicado em 1614 e **Suite de l’histoire des choses mémorables advenues em Maragnan, és annés 1613 & 1614....**, publicado em 1615.

³³ Mesmo permanecendo como um dos personagens mais importantes da tentativa francesa de implantação de colônia no Maranhão, os dados sobre sua vida são escassos, salvo aqueles que se referem ao período em que esteve na ilha. Na historiografia francesa, suas datas de nascimento e morte variam em cinco anos; teria nascido supostamente em 1570, embora alguns especialistas citem 1575 e morrido em 1635 em *Saint Malo* quando contava com 65 anos de idade. “La Ravardière nos parece um quase-herói, com altos e baixos em sua carreira, conhecido por seu entusiasmo pelo futuro do Brasil para a França, habilidade negociadora, oportunismo e também por falta de liderança no momento crucial da existência da França Equinocial... Seu papel foi, de certo modo, enigmático porque suas ações foram interpretadas pelos seus contemporâneos e também pelos historiadores brasileiros, portugueses e franceses de uma maneira controversa, nem sempre favorável à sua imagem histórica para a posteridade. Em São Luís, capital do Estado do Maranhão, quase 400 anos depois, La Ravardière continua sendo reverenciado...” (MARIZ & PROVENÇAL, 2007: 46). A título de ilustração a genealogia de La Ravardière é apresentada na obra de Mariz & Provençal (2007: 45) que indicamos caso haja necessidade de maior entendimento sobre essa personagem.

A imagem de um La Ravardièrre indolente que parece ter permanecido para posteridade, ainda segundo Mariz & Provençal (2007: 46), refere-se a uma classificação historiográfica; trata-se da interpretação dos historiadores brasileiros, portugueses e franceses, que o delinearam “de uma forma controvertida”, nem sempre favorável à imagem que deveria ter sido legada à posteridade. Os autores ressaltam, acima de tudo, um exemplo de francês, comprometido em aumentar o cabedal de seu Rei.

Sobre a breve ocupação holandesa da região amazônica³⁴, a narrativa de Varnhagen (2002: 186) deixa claro o seu caráter militar enfatizando, sobretudo, a atuação do paraibano André Vidal de Negreiros³⁵ o “verdadeiro condutor da insurreição”, em detrimento de João Fernandes Vieira³⁶ que, segundo o autor, só tinha interesse na expulsão dos holandeses pelas avultadas dívidas que havia contraído com a Companhia³⁷. O autor detêm-se demoradamente nos enfrentamentos que aconteceram até que a rendição dos holandeses no Maranhão fosse efetivada em 1644, em cada pedaço de terra conquistado, no grande número de mortos do lado holandês

³⁴ O processo de defesa militar do Estado do Maranhão passava também por outras regiões como o Ceará, por exemplo. O livro de Acórdão de 1654 indica, nas folhas 3, 3a e 4, que uma jornada ao Ceará deveria ser feita pelos colonos a fim de conter os invasores naquela região evitando que estes subissem ao Maranhão. Ao que parece, o exemplo dos colonos pernambucanos que “nos te[mp]os pasados coando a custa de seu sange vidas e fazendas e ex[p]uls[arão] os rebeldez olandezes desta praça e outras muitas desta costa”, esteve presente para animar as gentes para a jornada rumo ao Ceará. Livro de Acórdão - Maranhão, 22/05/1654, fl. 3. A determinação do Rei era de que a jornada fosse logo empreendida, para não comprometer a manutenção do território, mas também para que o “jentio” [sic] da terra não se afeiçoasse dos holandeses, ou seja, não passassem para o lado inimigo: “E porque pode sucede (?) pereserçe ocazião apripozito pera a recup[er]asão [d]a capitania do Seara ou per falta [d]e q[u]em oje a ocupa ou per outra[s que] o [tempo] cauzas vos encomendo muito qui preçed[erão] (?) as notícias nesarias do que nella (?) ando ter di vosa parte o jentio ou [a]lgu’a parte delle que se entende não esta muy [e]fecto aos olandezes, se vos achardez com podes bastante e sem fazerdes falta ao mais d[o] meu serviço procurareis com [o] menos risco que posa [ser tornar] a dita capitania a minha obdiência, e podendo fazer a deixareis provida de hum tal capitam que a saiba bem governar e defe[nd]er athe outra hordem minha e todas as rezois contendas no dito capitulo estão mostrando en como senão podia con[s]eguir a dita viagem’ ao Seara.” Livro de Acórdão Maranhão, 30/05/1654, fl. 4.

³⁵ Sobre André Vidal de Negreiros ver, por exemplo, Zenaide (1995: 139-142) e Pinto (1960). Por responsabilidade da historiografia paraibana, mormente aquela produzida no seio do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, IHGP, Vidal de Negreiros foi engrandecido como “o principal herói brasileiro nos tempos coloniais” (JOFFILY, 1977: 113). Esta personagem seria uma expressão da bravura do povo paraibano, indivíduo que ajudou na expulsão dos holandeses de Pernambuco e, também, no Maranhão. O realce dado a esse agente faz parte, como sabemos, de uma necessidade imposta pelo IHGB que responde a um movimento de construção de identidades através de características de uma personalidade específica. Não podemos deixar de citar também o trabalho de Pessoa (2009: 53-65), cuja narrativa nos leva a entender as construções e desconstruções do poder no mundo colonial bem como, também, a construção historiográfica posterior em torno desta personagem.

³⁶ Sobre essa personagem ver Melo (2000).

³⁷ W.I.C, *West-Indische Compagnie*, Companhia das Índias Ocidentais, de mercadores neerlandeses, organização privada de comércio externo cujo preposto Maurício de Nassau, governou a Capitania de Pernambuco a partir de 1636 até 1644 (a armada da WIC, comandada pelo almirante Lonc, conquistou Olinda e Recife em 1630, sendo esta a segunda investida holandesa contra o Brasil), quando partiu para a Europa após a conquista do Maranhão pelos portugueses. Sobre o governo holandês no Brasil, o chamado Brasil holandês e a atuação da WIC, ver, por exemplo: Holanda (1995), Boxer (1973), Puntoni (1992 e 1999), Mello (1998), Melo (1987), Ribas (2007), Shalkwijk (1986) e Wätjen (2004), dentre outros.

contrastando com o número sempre menor do lado luso-brasileiro (lembramos que, de forma geral, a obra de Varnhagen fornece um elogio à colonização portuguesa no Brasil).

Vidal de Negreiros era o homem certo para defender as colônias de Portugal, pois nele “obravam não só os impulsos do patriotismo, mas, também, os da religião” (VARNHAGEN, 2002: 183). Qualidades que certamente o auxiliaram nos ditames que ocorreram até que os holandeses deixaram o solo brasileiro.

Fazendo um paralelo sobre as breves invasões francesa e holandesa ao Maranhão, João Francisco Lisboa (1976: 140-143), diz que “a fisionomia da invasão holandesa é toda militar”, enquanto que a francesa é descrita como sendo indolente, quase pacífica, pois, “é impossível desconhecer o zelo e fervor religioso que os animava”, já que tudo o que queriam os franceses, era “cultivar uma terra abandonada e deserta”. Claro que não devemos esquecer as possíveis riquezas que o comércio e a “grossura natural da terra” gerariam para esta Coroa. Este aspecto também animou a expedição, mas o aspecto que não deixa de ser mencionado na narrativa de Lisboa, é o grande cuidado que os franceses tiveram com as coisas da fé.

Em 1611, finalmente, “resolveu-se pela primeira vez de um modo positivo a conquista do Maranhão” (LISBOA, 1976: 93). Contudo, muito antes da presença massificada da coroa portuguesa nas terras do antigo Estado do Maranhão, vários eram os projetos³⁸ existentes para ocupação e/ou exploração econômica do território, mesmo antes de 1621, quando foi criado, por decreto real, o Estado do Maranhão e Grão-Pará separado da competência e influência do Estado do Brasil, através de Carta Régia de 13 de junho³⁹. Sobre a decisão de criar um estado independente do já estabelecido no

³⁸ Utilizamos o termo projeto como sinônimo de propósito, proposta, intencionalidade. Não queremos que esse termo assuma o significado de um projeto pensado, planejado e racionalizado em todos os pormenores, para o processo de ocupação e exploração do antigo Estado do Maranhão, dando uma falsa ideia de que nada iria ou poderia escapar do controle real. Enfatizamos que havia conjuntos de intenções, orientações e não um projeto (ou projetos) onisciente que eximiu o desenvolvimento de redes de sociabilidades e práticas cotidianas que fugiram daquilo que estava expresso, ou não, nas intenções da Coroa portuguesa (ou hispano-lusa, quando da União Ibérica) para as terras de além-mar. Podemos dizer que havia um “sentido para a colonização”, conforme foi aventado por Prado Júnior (1994), na obra que foi enaltecida com o *status* de clássica para o estudo do período colonial brasileiro.

³⁹ Foi somente após a constituição oficial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1621, que houve uma intensificação das ações para constituição de governabilidade nesta parte da colônia, com atribuição de ofícios e cargos citadinos, belicosos e eclesiásticos (MEIRELES, 2001: 169). A partir de 1621, então, o Estado passou a ser alvo da legislação reinol sobre o processo de constituição do território geográfico da região. A Carta Régia de 25 de fevereiro de 1652, por exemplo, extingue o Estado estabelecendo duas capitanias gerais, São Luís e Grão-Pará. Dois anos após, em nova Carta Régia de 25 de agosto, estabelece novamente o Estado com novo nome, desta feita Grão-Pará e Maranhão, desvinculando de seu território o Piauí que voltou a fazer parte do Maranhão novamente somente em 1715 por meio da Provisão do Conselho Ultramarino que regulamentou a Carta Régia de 3 de março de 1701. Em 1656 o governador

Estado do Brasil, cuja capital situava-se na Bahia, Chambouleyron (2005: 01) diz que “the decision was based upon the distance between Maranhão and the capital of Brazil, in Bahia, and the difficulties of travelling along the north coast, owing to contrary winds and currents.”⁴⁰

O enfoque dado aos grandes nomes da história certamente não faz parte dos objetivos das produções historiográficas contemporâneas. O gosto pela cronologização do tempo e a coroação dos nomes que deveriam permanecer vivos na memória coletiva parece ter permanecido no passado, embora as práticas historiográficas oriundas dessas influências possam ser sentidas ainda hoje.

Estudos recentes sobre o Maranhão colonial tendem a enfatizar o grande interesse, tanto da Coroa portuguesa quanto de outras Coroas, pela região amazônica, numa tentativa clara de retomar os estudos sobre uma área que, por muito tempo, permaneceu distante das intenções de estudos dos historiadores, seja por uma certa ideia de “abandono” por parte do governo português aventada pela historiografia clássica sobre o Maranhão, seja pela falsa ideia de que as análises sobre o Estado do Brasil serviam também para o entendimento da costa leste-oeste.

A ideia de uma certa negligência da Coroa em relação à região do Maranhão parte de uma historiografia já cristalizada que afirma que a colonização efetiva da Amazônia (da qual, a grosso modo, o Estado do Maranhão e Grão-Pará fazia parte) iniciou-se apenas com as reformulações do governo pombalino⁴¹ em meados do século

André Vidal de Negreiros sugeriu ainda que o Ceará fosse desvinculado do Estado o que se concretizou somente em 1680 com a Carta Régia de 25 de fevereiro (MEIRELES, 2001: 170). Já no século XVIII, notadamente entre 1751 e 1753, se retomou o nome Grão-Pará e Maranhão e a cabeça do Estado passou a ser a cidade de Belém. Em 1772, nova Carta Régia (20 de agosto) repartiu a região em dois estados: Grão-Pará e Maranhão (COUTINHO, 2005: 25). O novo governo iniciou-se efetivamente somente em 1626 quando o primeiro governador do Maranhão, Francisco Coelho de Carvalho, chegou à cabeça do Estado, São Luís. “Felipe III nomeia Francisco Coelho de Carvalho para o cargo de governador e capitão-geral do Maranhão e Pará, 23 de setembro de 1623.” (SARAGOÇA, 2000: 271). A chegada do primeiro governador e capitão-geral do Maranhão significou a sua autonomia administrativa, sujeita diretamente à Coroa e por isso não dependente do Estado do Brasil. “The creation of the bishopric of Maranhão, by the bull “*Super Universas orbis ecclesias*” (30 August 1677), in a certain way, completed the ‘independence’ of the State of Maranhão, as it ended ecclesiastical subjection to the bishop of Salvador, in Bahia.” (CHAMBOULEYRON, 2005: 02).

⁴⁰ A esse respeito o Pe. Luís Figueira, em 1609, escreve que era mais fácil ir às Ilhas dos Açores e Madeira e ao Reino de Portugal do que ir ao Maranhão e voltar dele (In: SILVEIRA, 2001). Mais tarde Martim Soares Moreno, capitão-mor do Ceará, faz um requerimento defendendo que esta capitania deveria permanecer dependente de Pernambuco e não do Maranhão, pelas dificuldades de se chegar ao Maranhão tanto por mar quanto por terra. O regime dos ventos e os possíveis ataques de tribos hostis e inimigas faziam com que essa viagem do Ceará ao Maranhão demorasse de cinco a seis meses. In: “Requerimento de Martin Soares Moreno para que o Ceará continue a ser do governo do Brasil e não do Maranhão”. AHU, Ceará, (Avulsos), caixa 1, doc. 9.

⁴¹ À frente do governo pombalino o Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello (1699-1782). Foi nomeado pelo Rei Dom José como ministro de Estado em 1750, ficou no poder até a morte do

XVIII. Essas interpretações⁴² indicam que no período anterior ao ministro Sebastião José, as terras banhadas pelo atlântico equatorial eram definidas por uma ausência de uma política colonial adequada e pelo domínio incontestável das ordens religiosas, sobretudo dos jesuítas, em detrimento dos colonos (CHAMBOULEYRON, 2005: 13).

Por outro lado, esse “abandono” historiográfico deveu-se ao fato de que o tipo de colonização do Maranhão não se encaixa naquele modelo utilizado para análise do processo de colonização do Estado do Brasil, notadamente da região açucareira, a *plantation* (Cf. CHAMBOULEYRON, 2006: 02 e VERGOLINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990: 27-28). A imagem de que o Estado do Brasil só havia prosperado graças ao uso de africanos torna-se um argumento fundamental para defender o urgente envio de escravos da África para a região. Concordamos. Muito embora a experiência brasileira tenha sido demasiadamente invocada pelos moradores, autoridades e até mesmo por religiosos, como o Pe. Vieira⁴³, por exemplo, como justificativa para o pedido recorrente para o envio de escravos como uma opção para manutenção satisfatória do Estado (Cf. CHAMBOULEYRON, 2006: 02), o tipo de ocupação tardia (se comparada com o estabelecimento do governo central do Brasil que ocorreu em 1549, enquanto que a ocupação do Maranhão somente inicia-se em 1615) e o caráter de transferência de contingente pernambucano, açoriano e o grande número de degredados, população que configurou a sociedade que se estabeleceu no Maranhão, originou um contexto específico que não pode ser analisado através das imagens sobrepostas principalmente sobre o Nordeste açucareiro. Até porque, não esqueçamos, a inserção de escravos na região que ficava a noroeste do Ceará só se mostrou imperiosa a partir de 1660 quando epidemias de varíola dizimaram grande parte do contingente indígena, conforme já mencionamos anteriormente.

monarca em 1777. Dentre as reformulações que são aventadas pela historiografia clássica que corroboram a ideia de que a Coroa portuguesa havia “abandonado” a região amazônica em meados do século XVII, estão as decisões de Pombal no que diz respeito ao fim da tutela religiosa sobre os indígenas, com a expulsão definitiva dos jesuítas não somente do Maranhão mas também do Estado do Brasil, “findando” o problema da força de trabalho, o que, de fato, mudou o rumo da ocupação na costa leste-oeste.

⁴² Cf., por exemplo, Alden (1985), Bruno (1966: 71-93), Cardoso (1984: 94-104), Furtado (1987: 65-68 e 89-92), Meireles (2001: 191-198), Mendonça (1984: 23-24), Prado Júnior (1987: 69-75), Reis (1972: 57-67) e Simonsen (1978: 70-71), dentre outros.

⁴³ Vieira defende, nesta carta escrita no mesmo ano em que foi expulso da missão do Maranhão, que haja uma “acomodação” (Cf. SARAIVA, 1967: 1290) através da qual os africanos ficariam com os moradores enquanto que os jesuítas cuidariam dos indígenas pois, se eram muitos os indígenas que se escravizavam, muito mais eram os que morriam “como mostra a experiência de cada dia neste Estado [do Maranhão], e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola”. Carta à comunidade do Pará, 12 de fevereiro de 1661. (In: AZEVEDO, 2008: 429).

O que não deixa de ser mencionado, tanto naquela historiografia clássica quanto nos estudos mais recentes sobre o Maranhão, são os interesses, tanto da Coroa portuguesa quanto de outras nações, em torno do território amazônico. A grandiosidade do território e as facilidades de uma rota fluvial até o Rio da Prata, por exemplo, animaram muitas Coroas. Franceses, ingleses e holandeses, além de portugueses e espanhóis, tinham interesses na ocupação da fronteira entre o Estado do Brasil e as Índias de Castela, entre os séculos XVI e XVII. De acordo com Reis (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 05), ingleses e colonizadores holandeses anteciparam os luso-hispânicos no estabelecimento de uma “empresa mercantil na região”. Boxer (1973: 05) diz que “during the first decades of the seventeenth century, these ‘small Dutch trading-posts (...) were consolidated and even expanded’. Dutchmen, but also English and Irishmen, traded tobacco, cotton and dyewood with local Indians.” As afirmativas acima tendem a demonstrar que houve tentativas de um comércio consolidado que foi inclusive expandido, anteriores ao estabelecimento dos portugueses na região. Este pode ser compreendido também como um dos motivos pelos quais as Coroas Unidas acordaram o seu interesse pela região Amazônica.

De fato, ingleses e irlandeses só abandonaram definitivamente suas atividades na região na década de 1640. Os holandeses ofereceram resistência, contudo, permaneceram em São Luís somente de 1641 a 1644⁴⁴. Esta foi, inclusive, a última conquista de Maurício de Nassau na América portuguesa. As retiradas de franceses e de holandeses abriram espaço para uma efetiva fixação dos colonos portugueses na região do Maranhão, definindo de vez o quadro social naquela área (SOUTHEY *apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 390).

Segundo Cardoso (2011 b) a conquista do antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará (1615), deve ser debatida, também em nosso entendimento, a partir de duas questões que se colocam de modo imperioso. A primeira refere-se à relevância geográfica da região que despertava interesses das nações europeias na busca/disputa por “espaços de atuação nesta parte do Atlântico”. A segunda questão refere-se ao quadro de mudanças político-econômico-culturais decorridas com o fim da união das

⁴⁴ Os conflitos entre a nação ibérica e os Países Baixos, dos quais a Holanda se destaca por ser mais importante política e economicamente, é claro, não se iniciaram quando de sua primeira investida contra a Bahia em 1624 e após, contra Pernambuco em 1630. O conflito teve início no final do século XVI. Segundo Boxer (2002: 129-149) o cenário deste amplo conflito englobava não somente a América, mas também a África e a Ásia e, por isso, tomou proporções mundiais. Segundo este autor esta foi a Primeira Grande Guerra. Sobre a resistência holandesa em São Luís ver Lisboa (1976: 127-139). Sobre a invasão holandesa ao Maranhão, bem como sobre a resistência a ela, ver Montello (1946) e Meireles (1991).

Coroas Ibéricas (1580-1640), das quais falaremos um pouco mais na sessão que segue, tentando demonstrar, sobretudo, como o processo de reordenamento da política portuguesa após a dissolução do acordo entre Portugal e Espanha, influenciou de forma direta no retorno de Vieira ao Brasil. Portanto, ainda em conformidade com as palavras de Cardoso (*in* COSTA & CHAVES JÚNIOR, 2011: 07), “la conquista del Maranhão debe ser entendida, en su conjunto, como parte de un proyecto imperial hispano-luso de control y valoración de zonas Atlánticas”.

Valorizar e controlar zonas atlânticas, ainda mais quando se trata de uma estrategicamente importante como era o Estado do Maranhão, faz parte de um projeto de proporções imperiais, visando também à expansão territorial de um império que, desde os primórdios das navegações em busca de novas terras, firmou-se como de natureza talassocrática, senhor dos mares infindos, detentor do direito⁴⁵ de salvar (também por meio da religião) os mundos e suas gentes, notadamente as vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil. “Uma união indissolúvel da Cruz e da Coroa estava exemplificada no exercício do Padroado real da igreja no ultramar” (BOXER, 2002: 242). Esse aspecto bifronte das empresas coloniais não é nenhuma surpresa para os historiadores que se debruçam sobre o período colonial, gostaríamos, no entanto, de ressaltar que, aliada à orientação imperial de expansão territorial, desenvolveram-se também muitos projetos particulares e pessoais “permitidos”, também, pela dinâmica da distância entre o reino e suas colônias no ultramar, apesar dos muitos instrumentos fiscalizadores implementados pela Coroa.

O “direito salvador” da Coroa portuguesa dava às empresas coloniais conotações missionárias por excelência e, concomitantemente, exigia da Coroa responsabilidades também missionárias, caracterizando uma junção de poderes temporal e atemporal que se configurava de forma tão imbricada que um não era exercido sem o outro. Esse

⁴⁵ O padroado funcionou como a associação entre o braço secular dos estados ibéricos e o clero, no desenvolvimento dos processos de conquista e colonização da América. Na Espanha era chamado de *Patronato* e em Portugal como Padroado Real. De acordo com Boxer, “o Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas e romanas...” (2002: 243). As prerrogativas de poder concedidas pela Coroa estavam prescritas em uma série de bulas e breves papais, dentre eles: *Dum Diversas de Nicolau V*, de 1452 e *Praecelse Devotionis de Leão X*, escrito em 1514 (Cf. BOXER, 1981: 99). Ainda de acordo com Boxer, as concessões davam aos monarcas ibéricos o poder de construir e permitir a construção de igrejas, mosteiros, conventos e catedrais. A Coroa tinha também permissão para indicar candidatos aos cargos de arcebispos, bispos e abades coloniais. Para Carvalho Júnior (2005: 88) “na prática, isto significava que o clero colonial, fosse baixo ou alto clero, só poderia exercer seus cargos com a autorização da Coroa, de quem também dependiam financeiramente”. No final das contas, conforme Boxer (1981), os membros do clero colonial ibérico poderiam ser considerados como funcionários assalariados da Coroa.

pensamento foi também expressado pelo Pe. Vieira em carta ao Rei Dom Afonso VI de 20 de abril de 1657:

Os outros reinos da cristandade, senhor, têm como objetivo a preservação de seus vassalos, para alcançarem a felicidade temporal nesta vida e a felicidade eterna na outra. E o reino de Portugal, além desse objetivo que é comum a todos, tem por seu objetivo particular e especial a propagação e a extensão da fé católica nas terras pagãs, para que Deus o criou e fundou. E quanto mais Portugal agir no sentido de manter esse objetivo, tanto mais segura e certa será a sua conservação; e quanto mais dele divirja, mais duvidoso e perigoso será seu futuro. (VIEIRA *apud* AZEVEDO, 2008: 347)

De acordo com Handelmann (1931: 265), apesar dos muitos projetos para ocupação (conquista) e exploração do Estado do Maranhão e Grão-Pará, a região gozou de uma “completa tranquilidade externa” desde findada a breve ocupação holandesa (1641-1644), sendo interrompida somente de forma transitória pelos franceses de Caiena e os espanhóis da Colômbia e do Peru. No que diz respeito, no entanto, à serenidade maranhense no âmbito interno, por diversas vezes esse equilíbrio foi desfeito por ocasião de “guerras civis” nas quais a questão da posição dos indígenas e, certamente a utilização de seu braço nas lavouras, era o norte.

A partir de 1611 surge, então, uma das personagens mais importantes do processo que levou à efetiva conquista por parte dos portugueses da costa leste-oeste do Brasil. Trata-se de Jerônimo de Albuquerque, “varão mui prático e experimentado nas coisas do sertão e dos índios, e grande truxamante ou língua entre eles, de quem era mui benquistado, como seu benfeitor e compadre” (LISBOA, 1976: 93).

Em geral, para a historiografia sobre o tema, Jerônimo de Albuquerque tornou-se a peça fundamental do processo de conquista do Maranhão, não somente pela sua larga experiência nos negócios da guerra, mas, principalmente, pela sua reputação entre os indígenas. A Coroa portuguesa sabia bem que qualquer empresa não saía do papel se não houvesse índios aliados, tanto pelo trato com a geografia da terra, pois não havia quem a conhecesse melhor, quanto pela possibilidade sempre iminente de ataques inimigos. Qual o braço mais numeroso em meados de 1600, senão o indígena? Sobre o assunto, Lisboa diz:

Nas qualidades pessoais deste ancião quase septuagenário é que o governador fazia o maior fundamento da expedição, confiando que a reputação só de Jerônimo de Albuquerque faria abalar todo o gentilismo derredor, sem mais despesa da real fazenda, sendo certo

que sem índios impossível era que a empresa tirasse a próspero fim (LISBOA, 1976: 93).

A atuação de Jerônimo de Albuquerque representava, então, a possibilidade e, talvez, a última esperança de reaver a região da costa leste-oeste e implementar, de uma vez por todas, a ocupação dessas terras pelos colonos portugueses. De fato, a transferência de famílias importantes da Capitania de Pernambuco fez-se presente no processo de ocupação do Maranhão, mas, também, como se verá adiante, a Coroa portuguesa incentivou e patrocinou a migração de soldados e degredados bem como de açorianos e habitantes do Tânger e vetou veementemente, sob pretexto de proteger o território, o pedido de irlandeses para se estabelecerem na região.



2.1.1. “um lugar onde muitos devem ir a partir deste reino”⁴⁶

Jerônimo de Albuquerque desempenhou um papel fundamental para o processo de construção política do Maranhão. É dele, inclusive, a responsabilidade pela vitória dos lusos contra aquele projeto de uma França Equinocial nos trópicos, que pretendia ser executado pelos franceses nas terras do Maranhão. A transferência de sua família, os Albuquerque Coelho, da Capitania de Pernambuco para a nova fronteira, representou a instalação do primeiro corpo burocrático da Amazônia brasileira.

A partir de 1615, após a expulsão de franceses e holandeses e a consolidação das práticas políticas naquelas terras, esta personagem passou a assinar, nos documentos oficiais, Jerônimo de Albuquerque *Maranhão*, ideia que foi literalmente copiada por seus filhos e sobrinhos, Mathias, António e Jerônimo de Albuquerque (filho) que passaram também a acrescentar o novo apelido aos nomes. O que percebemos é a instalação de uma nova “geografia nobiliária”, pela associação do nome de Jerônimo de Albuquerque à administração e ao exercício do poder na nova fronteira (CARDOSO *in* COSTA & CHAVES JÚNIOR, 2011: 14).

Esse caráter de transferência, aliás, devemos dizer, sustenta e corrobora a dinâmica de uma sociedade de Antigo Regime⁴⁷, em que também a atuação de grupos

⁴⁶ Cf. ‘Manoel Antonio Antonio [*sic*] mestre pedreiro que se offerece a ir para o Maranhão com sua mulher e filhos pede ajuda de custo para se apprestar’. 10 December 1698. *AHU*, codex 51 (Consulta de partes), f. 207 (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 22).

familiares pode ser entendida como a “verdadeira coluna vertebral de todas as redes de sociabilidades” proporcionando a continuidade das principais famílias (ZUÑIGA, 2000: 57). Redes de proporções imperiais, pois, no caso dos Albuquerque *Maranhão*, sua transferência ocorreu através de um amplo canal de comunicação com o reino.

A instalação dessa nova “geografia nobiliária” ligada notadamente aos cargos burocráticos, instrumentos que viabilizavam o controle do território, dos colonos e dos indígenas foi marcada pelas disputas internas entre grupos rivais oriundos de Pernambuco. Conquistar essa terra significou, para a Coroa, a manutenção desse território estratégico, do ponto de vista geográfico, para o comércio oceânico na fronteira das partes do Império Hispano-luso, sob o seu domínio, mas, mais do que isso, e muito mais do que simplesmente uma reação sumária aos ataques e projetos estrangeiros, indicou

uma ação de transferência de poderes políticos, de honras militares, de cargos de confiança, de oportunidades econômicas, coisas cada vez mais difíceis de se obter no Estado do Brasil. Tanto a jornada [de 1615], quanto os primeiros anos de conquista, foram marcados por conflitos e acordos entre as autoridades que participaram do empreendimento, incluindo aí os religiosos (CARDOSO, 2002: 46).

A esperança de novas oportunidades econômicas e políticas também foi ressaltada por Lisboa (1976: 101), quando descreve, naquele estilo jornalístico que caracteriza a sua obra, a “expedição milagrosa”⁴⁸ rumo ao Maranhão. Embora as condições da gente de guerra recrutada para a jornada fossem, segundo ele, das piores, não havia quem se queixasse de “tão acerbos sofrimentos”, pois o que os animava era “o ardente desejo que todos tinham de sair daqueles degredos, e a vaga esperança de mais avante melhorassem de fortuna, era parte para que tudo se disfarçasse, e sofresse de boa sombra”.

De acordo com as palavras de Cardoso e de Lisboa, a principal motivação dos colonos pernambucanos ao migrarem para o Maranhão foi a oportunidade de receber mercês e honras do rei como forma de abonar o empreendimento que consistia, sobretudo, em povoar a região para, assim, dominá-la e controlá-la mais facilmente.

⁴⁷ Cf. Vainfas, (2001: 43-46), o termo Antigo Regime refere-se a sociedades que ignoravam a ideia moderna de igualdade entre os indivíduos, fundando-se numa noção de privilégios distribuídos seguindo uma lógica desigual, concebida como se fora um corpo. A América portuguesa seguiu esse ideal, corroborando os valores, privilégios e hierarquias do Reino.

⁴⁸ Segundo Lisboa (1976: 94), a designação *milagrosa* à empresa de conquista do Maranhão, foi atribuída por frades capuchos.

Essa foi também uma história marcada por conflitos e acordos, que obedeceu a um propósito imperial, mas que tinha um cunho pessoal, como já vimos acima.

A história do Maranhão colonial, bem como, também, as conquistas e ocupações no Estado do Brasil, desenvolveu-se a partir de um emaranhado jogo de interesses e disputas, acordos e projetos particulares, muitas vezes díspares. O caso do Maranhão é emblemático, pois a própria jornada de conquista foi dirigida por duas vozes antagônicas de comando, o que significa, também, duas propostas distintas para o exercício do poder na jornada de conquista e na efetivação do mando no território conquistado.

Diogo de Campos Moreno e Jerônimo de Albuquerque dividiram a cena a partir de 1614 e seguiram rumo ao Maranhão. Essa divisão, além de causar diversas arengas no decorrer do trajeto que levaria os luso-brasileiros até a fronteira norte do Brasil,

era ainda agravada pelo antagonismo de caráter, e qualidades militares dos dois cabos. Diogo de Campos, tático consumado, e veterano de Flandres, prudente e contemporizador, nada queria fiar do acaso, dissipava-se em cálculos e aprestos, e em cada ponto que aportava, o seu primeiro cuidado era traçar e erguer fortalezas, e ordenar as companhias e esquadras dos soldados, segundo as regras mais apuradas da ciência e disciplina militar. Jerônimo d'Albuquerque, pelo contrário, soldado encanecido nas guerras irregulares do Brasil, decidido, arrojado, vaidoso e crédulo, fazia só fundamento nos seus índios, e andava sempre tão casquetado do grande merecimento e valia de sua pessoa, que ainda nas vésperas do ataque de Guaxenduba, e apesar de avisos e indícios evidentíssimos, supunha que com só mostrar-se aos Tupinambás inimigos, todos lhe renderiam imediata obediência (LISBOA, 1976: 96-97).

Lisboa segue enfatizando os grandes conflitos que essa empresa de dois senhores acarretou ao longo do caminho rumo do Maranhão, mas o que gostaríamos de enfatizar é que as disputas de poder, que ruminaram até que a fronteira leste-oeste foi tomada dos invasores, conformaram essa região e estiveram presentes desde o início do exercício do poder português nessas terras.

Conforme destaca Chambouleyron (2005) o desafio para a ocupação da nova fronteira recém-conquistada não residia apenas na questão defensiva contra ataques de invasores ou de indígenas, ou seja, ocupar efetivamente não passava somente pelas questões militares. Era preciso controlar o espaço ainda de outra maneira. Destarte, passou a ser política de Estado o processo de desenvolvimento de comunidades

européias na região com o objetivo de ocupá-la ao mesmo tempo em que a defendiam de possíveis ataques fosse de estrangeiros, fosse de indígenas.

Sabemos que a ida de portugueses para o Maranhão foi um movimento bastante estimulado pela Coroa, como forma de preenchê-lo, o que significa não somente o financiamento direto para migração e instalação de todos os que quisessem ir, mas também a concessão de licenças e assistência para voluntários. Houve também o envio de soldados e degredados⁴⁹, como forma de povoar o espaço e protegê-lo militarmente. Essa política, no entanto, não conseguiu ir muito longe, o número limitado de europeus na região era a tônica para o pedido sempre recorrente para o envio de pessoas, discurso que repercutiu durante todo o século XVII⁵⁰ (CHAMBOULEYRON, 2005: 22). A reação sumária da Coroa foi a concessão de licenças para pessoas moverem-se e estabelecerem-se no Maranhão. No entanto, a situação de desabitação da região segue até meados de 1644, quando a Coroa declara publicamente, em Lisboa e no resto do reino, que todos os que desejassem viver no Maranhão iriam receber sustento para a jornada⁵¹.

O envio de soldados e degredados cumpriu também uma demanda de proteção do território, algo que interessava muito à Coroa portuguesa pelas memórias recentes das invasões francesa e holandesa, pelo medo sempre iminente de uma nova tentativa de invasão estrangeira e também de ataques indígenas. Na década de 1640, por exemplo, após a restauração portuguesa, o governo reforçou suas guarnições com o envio de mais degredados à região amazônica, o que demonstra o importante papel desempenhado por eles⁵² no que diz respeito à segurança do território.

⁴⁹ A ordem real para o envio de degredados ao Maranhão é de 1617. Cf. ‘Carta regia – commutem-se degredos para o Maranhão, por ser conquista nova, e mui necessario povoal-a’. 4 May 1617; ‘Carta regia – (...) apliquem-se degredados para o Maranhão’. 18 July 1617. *CCLP*, 1ª Serie, 1855 (1613-1619), p. 244 e 250 (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 24).

⁵⁰ Segundo Chambouleyron (2005: 22-23) o pedido mais recorrente para o envio de europeus por parte do poder local, referia-se à requisição principalmente de artesãos, pois muitos deles haviam sido mortos durante a invasão holandesa. ‘Fran.co Coelho de Carv.o g.or do Maranhão, avisa da m.a falta q. ha de off.es p.a as fortificações daqle Estado, e pede se lhe inviem deste Rn.o’. 18 September 1647. *AHU*, codex 14 (Consultas mistas), f. 83 (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 22).

⁵¹ ‘Socorro ao Maranhão’. 13 August 1644. *IAN/TT*, Ministério do Reino, Conselho da Fazenda, Registro de decretos, livro 162, f. 140 c 22) (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 25).

⁵² De acordo com Chambouleyron (2005: 25-26), não há como distinguir soldados e degredados nos documentos oficiais portugueses que se referem à região amazônica. O autor afirma que ambos foram utilizados no serviço militar para proteção do território. O recrutamento de soldados também era feito de outras capitâneas do Brasil, entre os colonos portugueses ou crioulos e, também, os colonos locais, eventualmente, poderiam ser recrutados ao serviço militar, desde que fossem “homens que podem pegar em armas”, termo que compreende homens em uma determinada faixa de idade. O Regimento a seguir confirma o que dizemos: ‘Regimento de que ha de uzar Marçal Nunes da Costa, cap.m mór do Pará, e seus sucessores’. 5 June 1669. *AHU*, codex 169 (Regimentos), ff. 49v-50 (*apud* CHAMBOULEYRON, 2005: 25).

No entanto, ao que parece, até a década de 1650 muitos dos degredados que pretensamente haviam sido enviados ao Estado não chegaram ao destino final (CHAMBOULEYRON, 2005: 29), o que demonstra o número limitado de pessoas destinadas ao serviço militar, comprometendo sua defesa.

Autores como Raiol (1984: 164), Penna (1973: 239), Cruz (1958: 11 e 1963: 63) e Lima (1981: 58) tendem a destacar em suas narrativas, a presença e importância dos degredados na região. Tal relevo refere-se ao caráter inferior da sociedade que foi formada naquele Estado, “apenas almas egoístas foram enviadas para a América”, pois se tratava “dos resíduos de Portugal” que eram enviados ao Maranhão e que, inclusive, ali estavam não por vontade própria, mas porque foram enviados ao exílio pelo rei. O único contraponto que encontramos foi a voz de Lisboa (1976: 397 e 400), maranhense e, por isso, engajado numa tentativa de resgatar a história do seu berço natal, que coloca que o número de degredados não era tão alto e que “os verdadeiros elementos da população e colonização” devem ser encontrados nas tropas que foram ao Maranhão e nos casais que lá se instalaram (certamente se referindo aos casais pernambucanos que migraram em busca de novas condições de vida) (*in* CHAMBOULEYRON, 2005: 32).

Uma outra corrente migratória teve lugar na construção dessa nova fronteira agora sob o domínio de Portugal: a açoriana. Essa migração, inclusive, foi uma importante fonte de população para o Estado do Maranhão durante o século XVII, e o impacto da sua vinda parece ter sido considerável (Cf. CHAMBOULEYRON, 2005: 38), embora a instalação de açorianos tenha sido maior na Capitania do Grão-Pará, notadamente na cabeça do Estado, Belém (Cf. MEIRA FILHO, 1976, Tomo I: 412). Tratou-se, evidentemente, de solução adotada pela Coroa em busca pelo preenchimento do território recém-conquistado, empobrecido pelas devastações que a recente guerra contra os Países Baixos havia causado e ainda ermo se comparado com o Estado do Brasil⁵³.

O caso dos açorianos⁵⁴ é certamente diferente do caso dos soldados e degredados, pois a migração acontecia mediante pedidos da própria população ao rei para se estabelecerem na região. Os motivos eram muitos, mas os mais recorrentes eram

⁵³ Se é que essa comparação pode ser feita, devido ao caráter tardio que teve a conquista e povoamento do Estado do Maranhão em relação com o seu vizinho.

⁵⁴ A historiografia sobre a região amazônica indica um acirrado movimento de migrantes açorianos. Por exemplo, Coates (1988: 145) indica os anos 1619, 1622, 1649, 1667, 1673, 1674 e 1677 como aqueles em que eles chegaram; Reis (1993: 106-107 e 1966: 509-528), por sua vez, revela os anos de 1620, 1621, 1667 e 1676, argumentando ainda que somente em meados do século XVIII, a Coroa portuguesa interviu efetivamente no povoamento da Amazônia.

os alusivos às catástrofes naturais ocorridas na região natal. A esse respeito, aliás, em 1672, as autoridades da Ilha do Faial, enviaram pedido ao Rei solicitando licenças para habitantes daquele lugar após catástrofes vulcânicas na região. A solicitação tinha como justificativa que a diáspora açoriana seria uma solução para a situação de miséria da população (Cf. CHAMBOULEYRON, 2005: 38). Esses requerimentos caíram como luvas nas mãos do Rei que, a um só tempo, ao permitir a migração dos açorianos, estreitava os laços com seus vassalos através da concessão de licenças e patrocínio para a empreitada como também, cumpria a demanda por povoamento no Estado⁵⁵.

Mesmo a migração açoriana tendo sido expressiva em relação ao número da população local, no entanto, ao que parece, a situação encontrada no Maranhão não era das melhores. O Pe. Vieira, por exemplo, nos diz que os migrantes que chegavam entre 1674-1676 estavam “indo para lá morrer de fome” (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2008 b: 166).

Afora as famílias pernambucanas, os soldados, os degredados e os açorianos, identificamos na documentação e nos trabalhos mais recentes sobre o antigo Estado do Maranhão, ainda, o pedido para migração de habitantes do Tânger, a partir de 1678, por sugestão do primeiro bispo do Estado, Dom Gregório dos Anjos, bem como o pedido de muitos irlandeses para estabelecerem-se na região, sendo que a maioria deles foi negada pela Coroa. Embora em número inexpressivo, algumas dessas famílias irlandesas obtiveram a permissão. A recusa de muitos pedidos teve como justificativa o perigo que representava a presença de pessoas de outra nação em território de Portugal, que poderiam fornecer informações aos seus países de origem sobre a região e, ainda, o que era mais arriscado, estabelecer relações com os indígenas locais. A migração irlandesa para o Estado revela, grosso modo, um esforço de parte da população européia por fugir das perseguições religiosas que sofriam em seu país de origem.

Não nos demoraremos mais nessa questão, nossa escolha em mencionar as migrações estrangeiras, além do estabelecimento de famílias da açúcarocracia pernambucana no Estado advém do interesse que tivemos em entender a configuração da sociedade que se formou naquela região. Aquela população que Costa (*in* COSTA & CHAVES JÚNIOR (org.), 2011: 97) chama de “elites luso-maranhenses” foi aquela que, basicamente, adveio dos círculos pernambucanos e se estabeleceu na região,

⁵⁵ De acordo com Chambouleyron (2005: 34), o número total de migrantes açorianos de 1618 até 1677 foi de 2027 pessoas.

compondo o primeiro aparelho burocrático sem o qual a Coroa não poderia efetivar seu poder de mando nas colônias.

Os imigrantes açorianos, segundo Chambouleyron (2005), não ocuparam cargos burocráticos; poderíamos dizer que formaram aquela categoria “povo”, sem maior importância para o exercício do poder de mando na região, mas cumpriram o papel que a eles foi destinado, preencher o território evitando o abandono e a possibilidade de deixar esse espaço em aberto para possíveis investidas de outras Coroas. Os outros imigrantes foram inexpressivos em termos de números e muitos dos irlandeses que conseguiram licença para o estabelecimento na região assentaram residência em Belém, na capitania do Grão-Pará.

O mosaico de indivíduos que formou aquela sociedade, cada um trazendo consigo seus próprios propósitos para o estabelecimento e entendendo de maneiras diversas a experiência da migração, em nossa opinião, ajudou a configurar o quadro de disputas internas que culminaram, muito tempo depois, na expulsão da missão de Vieira da região e, após isso, na expulsão definitiva dos jesuítas de todo o Estado do Brasil a partir da política pombalina.

2.2. O “príncipe de nuestros oradores”: a personagem

“um dos maiores que Portugal deu ao mundo”

João Lúcio de Azevedo

Talvez uma das personagens mais discutidas da história do Brasil no período colonial seja o Pe. António Vieira. Não somente pela sua longevidade (1608-1697), algo, aliás, incomum pelos idos do século XVII, quando as condições da vida cotidiana, especialmente no além-mar, diminuía em muito a qualidade e expectativa de vida. Tendo atravessado quase todo esse tempo de grandes transformações para a história de Portugal e para a história entre Brasil e Portugal, o Pe. Antonio Vieira teve condições de intervir de diversas maneiras nos rumos que o reino tomou durante e depois do desenlace da união entre as coroas de Portugal e Espanha (1580-1640).

Dessas intervenções surgiu uma infinidade de escritos, tanto de cunho político/religioso quanto de cunho profético/messiânico, fosse para articular os destinos de sua “pátria chica” (Cf. HESPANHA in MATTOSO, 1993) ou para prognosticar um

futuro glorioso, fazendo com que a esperança tomasse contornos de um projeto⁵⁶ para a vida e o futuro dos portugueses (Cf. TAVARES *in* ALEIXO (org.), 2005: 75). Nesse conjunto de escritos encontram-se os sermões, os escritos instrumentais e aquele trabalho de projeção sobre o futuro, a **História do Futuro**. Especialmente sobre os sermões de Vieira, tanto no que se refere às prescrições recebidas da instituição à qual ele servia – a Companhia de Jesus - quanto àquelas próprias do regime de historicidade que lhe era contemporâneo, e, também, no que se refere às conjunturas específicas daquele tempo em que esteve diretamente envolvido na missionação dos indígenas do Maranhão, notadamente aqueles que estudaremos com mais afinco nesse trabalho, falaremos mais adiante.

A epistolografia de Vieira é algo que também se constitui como um conjunto demasiadamente importante no que diz respeito aos processos políticos⁵⁷ pelos quais passou o reino português através das dinâmicas impostas pela economia dominante. Esse fator era preponderante, mas não o único imperioso, no decorrer do tempo até que o reino luso tornou-se independente da Espanha em 1640. Todos esses escritos formam uma verdadeira radiografia daquilo que estava acontecendo no Brasil, onde passou grande parte de sua vida; são testemunhos que certamente elevam o Pe. Vieira à condição de referência demasiadamente importante para os historiadores que se debruçam sobre o chamado período colonial brasileiro.

Para os linguistas e filósofos, interessados em estudos da linguagem, os sermões e cartas fornecem material a perder de vista, principalmente para a discussão de aspectos relacionados à retórica e ao discurso. Fernando Pessoa, aquele gigante da literatura, elevou Vieira nada mais nada menos do que à condição de “Imperador da língua portuguesa” (*in* GAGLIARDI (org.) 2007: 108), tamanha a qualidade da sua

⁵⁶ De acordo com Tavares (*in* ALEIXO (org.), 2005: 75), “a esperança não é o contrário do medo, mas um fenômeno que permite antecipar um futuro que não é o *malum futurum*, e sim o *bonum futurum*”. Além deste trabalho, uma introdução à **História do Futuro** organizada por Aleixo (2005), Andréa Costa Tavares, em suas análises à nível de dissertação defendida na Universidade de Brasília no ano de 1997, cujo título é **O discurso profético-messiânico e a imaginação utópica em a “História do Futuro” do Pe. Antônio Vieira** defende a esperança como um projeto de futuro, seguindo as pistas do próprio padre que se colocou como historiador do futuro, analisando o passado e o presente e estabelecendo o futuro como o lugar de segurança do homem, um devir que garante a sua integridade e felicidade plena nesse hemisfério invisível do tempo. Através da sacralização da história de Portugal ele propõe, segundo a leitura de Tavares (*in* ALEIXO (org.), 2005: 74), uma “esperança retroativa, porque para desalienar é necessário analisar o passado, a fim de o indivíduo ser colocado em perspectiva tanto em relação às possibilidades do seu presente como em relação ao que promete o futuro”. O pensamento profético-messiânico de Vieira não é algo sobre o qual nos deteremos nesse trabalho. Trata-se de uma formulação que foi expressa especialmente na **História do Futuro** e, por isso, ultrapassa em muito nossos objetivos para este trabalho. Sobre o assunto é indispensável a já citada obra de Tavares (1997), dentre outras.

⁵⁷ Estamos considerando a religião e as religiosidades também como manifestações políticas.

escrita. Para os historiadores, de forma geral, os textos vieirinos têm se constituído como fontes valiosas para o exercício de reconstituição do passado, um esforço de crítica à memória estabelecida ou não. Sobretudo porque a infinidade de cartas, sermões e escritos instrumentais nos ajudam a entender um pouco dos projetos de expansão da Coroa portuguesa nas terras de além-mar. Vieira traz o germe do pensamento imperial daquela Corte e o expressa através de suas letras.

O esforço empreendido nessa sessão, no entanto, procura, muito mais, tratar aquilo que foi dito sobre Vieira por seus biógrafos e, muito menos, aquilo que foi produzido pelo jesuíta como vestígios daquele passado que acompanhou sua experiência histórica. Devemos esclarecer, ainda uma vez, que nossa intenção não alcança a proposta de uma nova biografia sobre nossa personagem, embora dados e datas de sua experiência vivida estejam presentes, mesmo que brevemente, no sentido de ilustrar e informar ao nosso leitor um pouco daquele sobre quem falamos. Muito já foi dito a esse respeito e, também, não é esse nosso objetivo. Muito mais do que percorrer os passos de Vieira, queremos discutir o lugar dele num tipo específico de produção historiográfica, a biografia, e como foi tratado o Padre que permanece até hoje como um dos mais importantes representantes do barroco seiscentista.

É perceber, antes de mais nada, o que a experiência histórica deste indivíduo nos diz sobre o seu mundo, tratando-o, portanto, como uma expressão daquele tempo e daqueles espaços nos quais viveu e onde construiu lugares sociais, com objetivos compartilhados entre propostas atemporais e, também, entre os projetos políticos de uma Coroa em plena decadência (econômica, política e social). Eis o nosso argumento.

Antônio Vieira Ravasco⁵⁸ chegou ao Brasil ainda menino, aos seis anos de idade, acompanhando sua mãe, Maria de Azevedo⁵⁹; à essa época ainda filho único (Cf. CIDADE, 1940: 12 e AZEVEDO, 2008: 21). São Salvador da Bahia, capital do Estado do Brasil, foi a cidade que recebeu o futuro padre, onde já se encontrava desde 1609, Cristóvão Vieira Ravasco⁶⁰, seu pai, que havia sido designado pela burocracia reinol a

⁵⁸ Nasceu modestamente em Lisboa, na Rua dos Cônegos, perto da Sé, aos 6 de fevereiro de 1608 (Cf. CIDADE, 1940; LISBOA, 1964; AZEVEDO, 2008; BULCÃO, 2008, VAINFAS, 2012, dentre outros).

⁵⁹ Lisboaeta, “filha de um Brás Fernandes, que foi armeiro da Casa Real, obtendo por isso carta de lembrança de um ofício de justiça ou fazenda para o homem com quem casasse, em virtude da qual ocorreu a nomeação para a Bahia” de seu marido, Cristóvão (Cf. AZEVEDO, 2008: 21).

⁶⁰ Nascido em Santarém, alentejano de Moura. Antes de casar-se, o patriarca dos Ravasco havia servido nas armadas e, por dois anos, havia sido escrivão das devassas dos pecados públicos da cidade de Lisboa (Cf. AZEVEDO, 2008: 21). Segundo Azevedo (2008: 20), é da parte de Cristóvão que provém a ascendência “mestiça” de Vieira. Sua avó (mãe de Cristóvão) havia sido uma mulata ou índia, “também havia quem dissesse mourisca, de toda maneira uma mulher de cor – serviçal na casa dos condes [de Unhão]... Não custa crer tivesse vindo a bisavó de África, trazida por escrava a Portugal”.

exercer “o cargo que pelo casamento granjeara”, de escrivão dos agravos e apelações cíveis da Relação da Bahia (AZEVEDO, 2008: 20).

Aprendeu a ler e escrever com a mãe em casa e, mais tarde, estudou no Colégio⁶¹ da Companhia de Jesus, onde também deu seus primeiros passos rumos à vida religiosa. Contra a vontade da família, refugiou-se no Colégio e lá foi recebido calorosamente pelo Pe. Fernão Cardim. Vieira era ainda um menino, contando apenas com quinze anos quando decidiu dedicar-se à atividade apostólica⁶². Enquanto aluno do noviciado⁶³, distava em muito o gênio oratório e literário através do qual ficou conhecido e que o elevou a ser, mais tarde, pregador régio e conselheiro real, pois “nos primeiros anos de estudante, compreendia mal, decorava a custo, fazia com dificuldade as composições; em tudo era aluno medíocre, com o que, já então pundonoroso, muitas vezes se afligia” (AZEVEDO, 2008: 23). Até que um dia, sem que haja explicações fisiológicas para isso, aconteceu na mente do noviço uma transformação de que tinha consciência, “uma dor vivíssima” (AZEVEDO, 2008: 23), o famoso “estalo de Vieira”,

⁶¹ No Colégio dos Jesuítas da Bahia, diz Azevedo (2008: 30), a população era mais numerosa do que nos outros colégios da colônia. Em 1625, por exemplo, a Província do Brasil possuía cerca de 190 religiosos entre padres, coadjutores e estudantes, sem contar os noviços. Desses, 80 residiam na Bahia, a metade em Pernambuco e 35 no Rio de Janeiro.

⁶² Por essa época, segundo Salvador (2010: 486), a família Ravasco morava em residência “que ficava um pouco mais de um tiro de pedra fora do muro e porta da cidade” da Bahia.

⁶³ O período do noviciado contava em dois anos. Um espaço de tempo totalmente preenchido por ocupações para manter os noviços “em altíssima tensão intelectual e mística – e todas adextrando [sic] para uma vida, mais do que nenhuma outra de templário nas batalhas da Fé Católica” (CIDADE, 1940: 13). João Lúcio de Azevedo (2008) também confirma o grande labor pelo qual passavam os noviços nesse período de dois anos; esse treinamento que toma conformações militares, nas palavras de Cidade (1940), e cujo próprio nome a Instituição revela, Companhia de Jesus, isto é, milícia de Jesus/da Igreja, à qual o fundador, Inácio de Loyola, quis impor as características do ofício das armas, de onde procedeu. A estruturação do período do noviciado tinha o objetivo de abolir as relações existentes com o mundo exterior, “nenhum [tempo] para a recordação dos pais, dos amigos, dos interesses que até aí prendiam à vida comum o iniciado. Também nenhum tempo consagrado aos estudos literários; nada mais que a técnica da pregação, da catequese e da escola, os três ramos em que se divide a missão do jesuíta” (AZEVEDO, 2008: 31). Cotidianamente dedicavam-se aos exercícios de memória com textos das Escrituras Sagradas e aos de declamação, a “repetição dos tons”, tarefas que serviam aos futuros bons oradores no púlpito. Havia também instruções sobre o andar, o riso, a voz, a posição das mãos, a direção do olhar, o modo de compor o vestido. “Os lábios não devem estar contraídos nem em demasia abertos. Evite-se o franzir da testa ou do nariz, pois cumpre se leia o rosto, espelho da alma, a serenidade do interior” (AZEVEDO, 2008: 31). A rígida disciplina objetivava, também, preparar os neófitos para as supremas renúncias expressas nos três votos: obediência, pobreza e castidade, “sobretudo a obediência como a conhecida frase dos estatutos a impõe: igual à do cadáver que não reage nunca, *perinde ad cadaver*” (AZEVEDO, 2008: 24). Ser como um cadáver no sentido de que fosse um corpo morto para as suas próprias inclinações; um corpo que não vê, não fala (não contradiz, não replica), como que fosse manietado tal como a mente. Inácio de Loyola explicou que a obediência, tal como era advogada na Companhia de Jesus, tinha três degraus: “no primeiro subordinava-se a vontade individual à do superior; no segundo identifica-se com ela; no terceiro, e só esta obediência é perfeita, à identificação da vontade acompanha a identificação do pensar” (AZEVEDO, 2008: 32). Entender o que significava a obediência para os companheiros de Jesus é indispensável, pois se trata da coluna vertebral da disciplina da instituição, algo indispensável para os moldes nos quais foi moldada por seu fundador. Sobre a constituição da Companhia de Jesus, em um estudo clássico, no sentido de ser absolutamente preciso para o entendimento dela, ver CASTELNAU-L’ESTOILE (2006).

a partir do qual o jovem noviço passou a ser “gema de alto preço pelo que sua inteligência prometia” (AZEVEDO, 2008: 23), um dos mais brilhantes, abrindo-lhe a agudeza para o falar e o escrever bem.

A primeira experiência do futuro jesuíta com indígenas aconteceu quando ainda era noviço. Foi removido para a aldeia do Espírito Santo, distante da cidade cerca de sete léguas. Foi também, conta Azevedo (2008: 25), quando “sentiu-se tocado da vocação”. Aprendeu a língua dos indígenas e também a de Angola nas quais se tornou perito, algo que lhe favoreceu muito quando, mais tarde, dedicou-se inteiramente à missão entre os indígenas do Maranhão. O tupi-guarani, a língua geral do Brasil, aquela conformada por Anchieta e disposta em gramática⁶⁴, inclusive, era tarefa de suprema importância para os jesuítas em formação, sendo também a comumente utilizada, assim como o latim, nas suas casas.

Vieira deu a conhecer ao público sua destreza com a palavra, pela primeira vez, quando, ainda noviço, foi incumbido de redigir o seu primeiro documento: a “Carta Ânua” de 1626 para o Geral da Companhia de Jesus, dando contas dos acontecimentos relacionados com invasão da armada holandesa da Companhia das Índias Ocidentais que, sob comando de Jacob Willekens, aportou nas terras da Bahia a 08 de maio de 1624. A descrição de Vieira do assalto holandês traz detalhes surpreendentes, conformando uma imagem extremamente viva dos feitos dos invasores nas terras da Bahia. As causas vitória dos batavos no Brasil tomam conformações de propósitos divinos nas palavras de Vieira, pois, segundo ele, os planos de Deus confluíam para um fim espiritual, retirar os pecados daquela terra e daquela gente e ensiná-los através de um grande castigo prognosticado dias antes pelos padres jesuítas, preparando-os para uma vida de pleno esplendor e felicidade futura (VIEIRA *in* PÉCORA, 2002). Esses desígnios não poderiam ser vislumbrados por todos, pois os mistérios de Deus não eram revelados de forma completa aos homens que não tinham condições de entendê-los em sua inteireza, apareciam, assim, como luz difusa, obscurecida pelos atropelos do cotidiano, mas que estavam, na verdade, no cálculo da dinâmica castigo/perdão do Eterno em suas intervenções no mundo temporal (Cf. PÉCORA, 2008). Sobre a invasão propriamente dita, notadamente no que se refere ao ajuntamento das gentes para a defesa, Vieira diz, prognosticando algo de grandioso negativamente que iria acontecer na Bahia:

⁶⁴ Sobre a disposição em gramática da língua geral do Brasil por Anchieta é indispensável a obra de Rosa (1995).

...em dia da aparição de S. Miguel, que foi a 8 de maio de 1624, apareceram de fora, na costa, sobre esta Bahia, 24 velas holandesas de alto bordo, com algumas lanchas de gávea, as quais fizeram crer aos cidadãos, costumados a viver em paz, o que lhes não persuadiram de todo os avisos que dois anos antes mandara Sua Majestade, nem a nau capitânia desta mesma armada, que quase todo mês passado tinha andado na barra, e roubado um navio que de Angola vinha carregado com negros para o serviço e manejo desta Capitania.

Mandou logo o Senhor Governador Diogo de Mendonça Furtado dar rebate; ajuntou-se a gente, que foram pouco mais ou menos três mil homens, e armados, cada um como pôde, se repartiram em companhias, deram cargos e assinaram estâncias. Na mesma tarde saiu o senhor bispo D. Marcos Teixeira, com uma companhia de eclesiásticos, armados, não só para animar a gente, mas para com a espada na mão se defender, e ofender se fosse necessário, ao inimigo; e correndo todas as estâncias, exortava a todos, como verdadeiro prelado e pastor, a pelejarem até a morte por sua fé e rei, e que, vencendo ou morrendo, por esta causa sempre venceriam. Saíram com a mesma pressa os nossos padres pelas ruas, casas e fortalezas a animar e confessar os soldados, e o mesmo fizeram muitos dos outros religiosos. Prepararam-se com não menor cuidado as almas para a morte que os corpos para a guerra. Aqui tiveram fim ódios muito antigos, descobriram-se pecados encobertos com o silêncio de muitos anos, e na verdade, foi tal a mudança presente, que, só por razão dela, pareceu a muitos conveniente dar Deus este castigo (VIEIRA in PÉCORA, 2002: 140-141).

O castigo de Deus objetivava os perdões mútuos entre as pessoas e a confissão de pecados encobertos pelo tempo. O Eterno que tinha todos os cálculos em mãos e que não deixava que nada acontecesse sem o seu consentimento prévio, tinha certamente planos para a redenção de seus súditos. A vitória era garantida, portanto. Eis o pensamento de Vieira!

Contou-se em um calendário inteiro o tempo em que os holandeses subjugaram a Bahia e submeteram os portugueses e luso-brasileiros que ali habitavam. A vitória destes, mesmo sendo a marinha neerlandesa melhor equipada, deu-se em 30 de abril de 1625. As festividades deram-se ao tempo em que Vieira cumpriu seus dois anos de noviciado. No dia seguinte, proferiu os votos de pobreza, castidade e obediência e também o de viver na Companhia conforme as regras de seu fundador. O futuro jesuíta passava agora de noviço à estudante, tempo em que era preciso jurar um outro voto, a renúncia dos bens terrenos, *abdicatio bonorum*.

Aos 18 anos tornou-se professor de retórica do Colégio de Olinda. Já havia sido provada, pela redação da “Carta Ânua”, a sua competência para o cargo. Passado o tempo de professor, manifestou pela primeira vez o desejo de abandonar os estudos (faltava-lhe ainda a cadeira de filosofia) e dedicar-se inteiramente ao trabalho das

missões. Por determinação superior retornou à Bahia e seguiu o exame da filosofia, ordenando-se sacerdote somente em 1634, ainda jovem, mas preparado para subir mais um degrau nos estudos, a cadeira de teologia e, depois, a de lógica, conforme o programa de estudos dos jesuítas.

No íterim entre as aulas e as obrigações de um estudante da Companhia, que teve a primeira experiência como missionário nas aldeias daquela cidade, pregando na língua nativa e ensinando o catecismo. As duas missionações (depois, já na década de 1650, a missão no Maranhão), segundo Azevedo (2008: 49), o colocaram em contato com diferentes tipos de indígenas:

Nas aldeias da Bahia achavam-se os índios já batizados; ali os padres os tinham em tutela e os iniciavam nas práticas da civilização; nada impede de acreditar que ele visitasse a todas nesses cinco anos, pregasse aos indígenas na sua língua e os instrísse no catecismo. Gentilidade do Maranhão e Pará eram os selvagens, dispersos no sertão imenso, que Vieira ia buscar aos seus bosques e trazia ao limiar do cristianismo e da civilização; nesse tempo tinha o colégio só por alojamento transitório; nos matos e em companhia dos índios, a residência mais comum. Quando ele fez isso é que foi realmente missionário; por enquanto, e pode-se conjecturar que com mais satisfação da Ordem, era primeiro que tudo pregador.

Pelas palavras de Azevedo, o que se depreende é que foi a atividade missionária de Vieira no Maranhão que conformou de vez a sua “vocação” no trato com os indígenas; atividade para a qual o mesmo Azevedo (2008) já havia dito, o jesuíta demonstrou interesse desde os primeiros anos de sua vida religiosa. Antes cumpria certamente os encargos de pregador e já com a maestria que o tempo só fez aumentar. Desde a Quaresma de 1633, quando pregou pela primeira vez na Bahia⁶⁵, ficou clara sua grande habilidade com a palavra, destreza que o levou ao Reino, pela grande fama que já o alcançava por essa época. Era tempo de guerra⁶⁶ e as palavras de Vieira convergiam

⁶⁵ Sermão XIV, no qual compara o trabalho no engenho ao de Cristo no calvário (VIEIRA in PÉCORA, 2003: 635-658).

⁶⁶ Em 1630 os holandeses investem pela segunda vez contra o Brasil, desta vez os alvos foram as Capitanias do Norte onde implementaram o que ficou conhecido como “Brasil holandês”. O território ocupado pela Companhia das Índias Ocidentais, a W.I.C, compreendia o espaço territorial que ia do Ceará ao São Francisco. Esse período de constante beligerância entre Portugal e os Países Baixos, pelo controle do açúcar brasileiro, do tráfico negreiro, sem o qual, inclusive, não poderia haver açúcar, e do comércio das especiarias asiáticas, foi definitivo para a conformação da vitória portuguesa no Brasil após 1654 com a capitulação do Recife (Cf. MELLO, 1998). No entanto, o desfecho do conflito em nível mundial, não se deu nesse ano, seguindo até pelo menos 1669, quando os Países Baixos “reconheceram a soberania portuguesa no Nordeste em troca de substanciais concessões financeiras e comerciais” (MELLO, 1998: 13). Sobre os anos de guerra entre os luso-brasileiros e os neerlandeses no Brasil, são fundamentais as obras de Melo (1987) e Mello (1998).

no sentido de animar as gentes para a defesa do território, combatendo o duplo inimigo: herege e invasor⁶⁷. A linguagem era militar, e embora essa não fosse a língua de costume do púlpito, Vieira demonstrou uma faceta que o acompanhou durante toda sua vida de sermonista, sua atuação na vida pública, ou melhor, a utilização do púlpito para o exame das coisas terrenas, na tentativa de persuadir os ouvintes à ação imediata, visando sempre o bem comum da república.

Essa é a época em que, inclusive, ganha fama como pregador, como sujeito das letras, indivíduo extremamente importante para a manutenção do poder régio na colônia. É nessa época também que se conforma um “Vieira patriota” (Cf. CIDADE, 1940), incumbido de defender o país que o recebeu ainda menino, mas, na verdade, seu pensamento estava na pátria natal e, também, nos seus planos messiânicos, a construção de uma cidade celeste (Cf. NEVES, 2003) que muito mais tarde amoldou em livro, a **História do Futuro**. Segundo Cidade, pelos sermões pregados durante o segundo assalto holandês e notadamente referindo-se ao pregado em 1633, o primeiro de outros duzentos que conhecemos hoje, é que “se projectam as duas faces da acção, pela prédica, de Vieira na colônia: - a intervenção na coisa pública, ou para estimular o patriotismo que a defendia do jugo alheio, ou para corrigir abusos e sugerir conselhos, e a defesa dos índios contra os senhores do engenho que o exploram” (1940: 29).

Onde estamos querendo chegar afinal? O caso é que foi esta fama granjeada nessa época, de sermonista e grande conhecedor da palavra, mas, principalmente, de um sujeito, súdito, que falava aquilo que determinadas pessoas, não todas, queriam ouvir e que conseguia, através do seu discurso, arregimentar um grande número de outros súditos, que o levou ao Reino pela primeira vez. Lá pelas tantas de 1640, antes da Restauração portuguesa, mas caminhando para ela, Vieira prega a sua mais célebre peça na colônia, no que diz respeito aos assuntos da guerra. O “Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda” ficou conhecido como a letra que levantou os luso-brasileiros para a certeza da vitória. Conclama Cristo a lutar pelos seus, através das palavras de Davi: “levantai-vos, porque dormis Senhor?”⁶⁸ Em um primeiro momento, Vieira retrocede às vitórias portuguesas na África, Ásia e América, “vitórias, conquistas

⁶⁷ Como exemplo dos sermões ditos patrióticos (Cf. CIDADE, 1940), que tiveram como finalidade persuadir os ouvintes a combater os holandeses nas Capitâneas do Norte do Estado do Brasil, podemos citar: “Sermão XIV da Série Maria Rosa Mística” (1633), “Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados” (1637), “Sermão da Segunda Quarta-feira da Quaresma” (1637), “Sermão de Santo Antônio” (1638), “Sermão de Santa Cruz” (1638), “Sermão Décimo Segundo do Rosário” (1639-40) e o “Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda” (1640).

⁶⁸ Salmo 43: 1 (BÍBLIA SAGRADA, 1990: 680).

que por meio dos portugueses obrou em tempos passados vossa onipotência”; em seguida anuncia os infortúnios presentes,

os que tão costumados éramos a vencer e triunfar, não por fracos, mas por castigados, fazeis que voltemos as costas a nossos inimigos (que como são açoute de vossa justiça, justo é que lhe demos as costas) e perdidos os que antigamente foram despojos do nosso valor são agora roubo de sua cobiça (VIEIRA *in* PÉCORA, 2003: 441-162).

Implora pelo arrependimento divino na sequência, suplicando por amparo, o único meio através do qual o Reino estaria livre da sujeição inimiga, colocando como principal perda o fim da cristandade católica no Brasil. Em seu lugar, cresceriam ministros a pregar os erros de Calvino e Lutero (Cf. Vieira *in* PÉCORA, 2003: 441-462).

Se tardava a vitória militar, esta foi uma vitória da palavra, da oratória. Vieira conseguia um triunfo oratório que o consagra de vez como mestre do púlpito e a fama de extraordinário pregador ficou-lhe para sempre estabelecida; um dos melhores do Além-Mar. Foi sua destreza com a palavra, sua capacidade de retroceder ao passado bíblico e aplicar os eventos à história de Portugal e Brasil que eleva a sua figura à condição de um dos maiores representantes do barroco literário e o leva, também, ao reino, para junto do rei e dos seus. Afora essa questão, muito mais relacionada à utilização dos artifícios no falar ao público, mas não somente isso, a elegância no púlpito fazia parte, certamente, da escola de onde provinha e da época em questão, além do que, vale ressaltar, do feitio pessoal do autor.

A viagem de Vieira para Portugal e os acontecimentos que ali ocorreram até que de lá retornou, não mais como pregador régio e amigo pessoal do rei, serão mencionados mais adiante. Por hora, é necessário enfatizar o período do fim da União Ibérica e o crescente sentimento de nacionalidade e de pertencimento que esse evento incutiu nos portugueses. Nesse tempo, inclusive, Vieira participou ativamente, na Corte lisboeta, como conselheiro real e diplomata, tentando negociar os destinos políticos do Brasil, a principal causa do malogro de sua imagem junto ao rei e junto à opinião pública portuguesa. Tal malogro abriria outra fase na vida do nosso padre, desta feita, como missionário no Maranhão, uma terra de fronteira onde o exercício do mando português ainda não tinha sido efetivado e que se configurava como fundamental para a manutenção dos domínios lusos na costa daquele território imenso.



Corria o ano de 1640 e a notícia da elevação do duque de Bragança ao trono, aclamado D. João IV, anima as gentes. Não somente porque voltava ao trono português um representante de sua terra, mas também, porque findava, enfim, o período de sessenta anos (1580-1640) de governo da dinastia dos Habsburgo em Portugal.

Uma nova era se iniciava para a administração pública em Portugal, com Lisboa voltando a ser a sede do governo político, outrora transferido para Madrid, e, conseqüentemente, o centro nevrálgico de onde se decidia como o poder havia de ser implementado no Reino e no *Mare-lusitano*. A situação não era nada boa, no entanto, apesar da restituição da autonomia política ter sido recebida com grande alegria pelo “povo” português. De imediato, a resolução de três questões se colocava como sendo fulcral para a manutenção do monolitismo português (MELLO, 1998: 21). Sem resolvê-las, inclusive, acreditamos, seria inviável manter o representante dos Bragança no poder. A primeira dizia respeito ao seu reconhecimento internacional, não só do Reino, mas também do trono. A tarefa era clara, reconhecer para manter. Tratando-se do mundo Ibérico, havia a necessidade da defesa das fronteiras contra o ataque de inimigos, pois Castela acabava de tornar-se um em potencial.

No ultramar a questão a ser resolvida era a da reintegração das colônias que, na América, na África e na Ásia, haviam sido perdidas para os Países Baixos. Enquanto “monarquia mista”⁶⁹, a autonomia portuguesa inexistia, mas, em contrapartida, havia a precária, porém necessária, proteção que a Espanha oferecia às colônias. A Restauração significou o fim do amparo castelhano, mas deu a Portugal condições de disputar os seus interesses no além-mar sem a interferência espanhola. A autonomia recuperada possibilitou, além do acirramento de um sentimento de nacionalidade no país de Vieira, a formação de um corpo burocrático especializado na diplomacia internacional, já que,

⁶⁹ Chamamos monarquia mista, ou misturada, mestiçada, imbricada, aquela que nasceu da junção dos modos de governar português e espanhol quando da União Ibérica, composta de elementos de, pelo menos, duas naturezas diferentes, não do ponto de vista da prática política centralizadora (ambas as nações eram monárquicas), mas sim do ponto de vista dos interesses distintos que cada uma das Coroas ambicionava. Tendemos a acreditar, muito embora, seguindo as pistas de Mello (1998), que sob o signo de Castela, Portugal parecia ser vítima dos interesses políticos dos Habsburgo, isto é, da monarquia espanhola. Essa teria sido a causa da pouca atenção que a “Coroa mista” deu às possessões que haviam sido “conquistadas” pelos portugueses na América. Sobre o assunto ver, principalmente, o capítulo “Portugal e a República das Províncias Unidas dos Países Baixos” da obra **O Negócio do Brasil** de Evaldo Cabral de Mello, (1998: 21-52).

até então, os encargos relativos a essa tarefa, ao que parece, ficavam sob responsabilidade da Espanha, que tinha seus próprios objetivos no que diz respeito à essa política diplomática na Europa.

Não foi a toa que, após 1640, a Coroa portuguesa concentrou-se nos objetivos nacionais. Principalmente no que consistia na legitimação do novo rei, naquela Portugal cujas elites e governança aprenderam, com a Espanha, um novo modo de administrar, caracterizado pelo moroso processo de consultas aos diversos conselheiros (e não eram poucos). Além da demora sempre presente, a existência de vários conselhos significava também que o rei não era o centro decisório do sistema burocrático e, por isso, “não podia agir a seu talante”, muito embora conservasse “o indispensável equilíbrio entre as ordens (clero, nobreza e povo)” (MELLO, 1998: 121).

Sob o signo dos Habsburgo a corte lisboeta havia perdido muito do seu brilho, aliás, esta nem era mais uma Corte, se considerarmos que a relação honras/favores advindos do rei, eram estruturantes nas relações que se desenvolviam entre a monarquia e os seus súditos. Nada se parecia com o garbo, o brilho e o luxo de outrora. Com o governo subordinado a Madrid, a relação que sustentava aquela gente ajuntada ao redor da corte lusitana nos tempos de D. Sebastião, “que embora não chegasse a ser brilhante e faustosa, oferecia ambiente para a ostentação de humanas vaidades e degraus para ascensão social na carreira das honras”, havia sido suprimida (FRANÇA, 1997: 95). A busca por mercês deveria ser feita, a partir de então, na capital da Espanha. Tudo o que restava era nostalgia de um tempo no qual o luxo e as mercês fortaleciam a ligação política, moral e social entre rei e súditos.

Longe do garbo, das luzes e de todo o aparato simbólico que preenchia de significados a vida da corte lusitana, Lisboa ficou relegada ao abandono; sem rei, parecia mais “uma viúva” submetida (não só o seu rei, a sua estrutura burocrática e os seus modos de governar, mas, também, a sua *caput Regni*) aos “alheios interesses da Casa de Áustria” (ÁLVAREZ, 2000: 161-162). Ainda de acordo com Álvarez (2000), a esse respeito, a Lisboa do tempo dos Filipes ficou alegorizada a partir de dois tópicos demasiadamente expressivos. Primeiro, a ideia de uma cidade que adormeceu em 1580 quando se uniram as duas Coroas em questão. O outro, a metáfora política de uma cidade “viúva”, para explicar os sentimentos diante do rei ausente. Ambos os tópicos, segundo o autor, serviram para confirmar o mito de Lisboa como Corte, como capital e como metrópole (ÁLVAREZ, 2000: 162). Para nós, além disso, demonstra a situação de

sujeição à qual Portugal foi submetido quando se enlaçou com a Espanha e esvaziou-se do significado que tinha anteriormente.

A consequência direta disso foi a ruralização da Corte, ou seja, a sua transformação em “corte de aldeia” (FRANÇA, 1997:99). A Lisboa de antes foi se tornando cada vez mais uma “capital de província”, deslegitimada, inútil aos nobres, quase que abandonada ao ostracismo, sem força política e dependendo da aprovação da Coroa espanhola.

Após 1640, os pensamentos e sentimentos eram outros. Lisboa desejava o brilho e a luz de antes. A Coroa e a burocracia régia buscavam a todo custo transpor a barreira política que as afastava, no plano internacional, de ser novamente uma potência legítima e autônoma. O movimento era nacional, a propaganda era nacionalista, mas a guerra contra os Estados Gerais inviabilizava qualquer evolução. Era preciso resolver essa questão o quanto antes. O rei assistia de camarote aos discursos sobre a entrega ou não de parte das Capitanias do Norte do Estado do Brasil. Uma e outra proposta significavam a paz ou a continuidade da guerra contra a W.I.C, ao mesmo tempo que o reino era assombrado pela iminência de um conflito armado contra Castela.

Vieira, a essa época conselheiro e amigo pessoal de D. João IV e, por isso, muito influente, defendeu a entrega em troca da paz com Holanda⁷⁰. Tal atitude significava, grosso modo, a perda de uma parte das possessões na América portuguesa, mas solucionava, pelos menos por hora, a querela armada nas terras do Brasil, cada vez mais insustentável pelas vultosas quantias gastas e pelo enfraquecimento da imagem de Portugal no cenário internacional.

Do outro lado, em oposição à Vieira, havia os “valentões”⁷¹, aqueles que defendiam a guerra sem a restituição do território. Alimentados pelo florescimento desse sentimento de nacionalismo já mencionando anteriormente, a proposta era a manutenção da guerra. Porque entregar parte do território conquistado pelos portugueses, não combinava com as propostas nacionalistas correntes e das quais,

⁷⁰ A proposta de cessão de Pernambuco aos holandeses foi defendida por Vieira no documento que ficou conhecido por “Papel Forte”, no qual o autor coloca suas razões, alegando, sobretudo, que a cessão não seria “para sempre”, mas que se configurava como necessária naquele momento tendo em vista a situação financeira delicada pela qual Portugal atravessava. O documento foi uma tréplica ao papel de Pedro Fernandes Monteiro, Procurador da Fazenda, que defendia a manutenção da guerra contra os Estados Gerais. Uma discussão sobre o teor dos argumentos de Vieira sob a perspectiva da diplomacia internacional foi feita por Mello (1998: 124-129). Edição integral do “Papel Forte” pode ser encontrada na coletânea intitulada **Escritos históricos e políticos**: Pe. Antônio Vieira, organizada por Alcir Pécora (2002).

⁷¹ Apelido dado por Vieira aos que defendiam a permanência da guerra contra os Países Baixos.

criando-se um sentimento de pertencimento, dependia também, a permanência dos Bragança no trono, visto que grande parte da nobreza e da burguesia portuguesas permanecia ainda, de certa forma, ligada à Castela, fiel aos seus propósitos e ao seu modo de governar (MELLO, 1998). Este fenômeno pode ser caracterizado como aquilo que Cardoso (2002) chamou de “castelhanização” das elites, peculiaridade desta “monarquia enquanto mista”.

É preciso que se entenda que a proposta de Vieira, embora lúcida, porque considerava as condições econômicas e políticas (e também, sociais) de um Portugal derramado em vultosas dívidas e enfraquecido no jogo de forças diplomático internacional, significava a perda da melhor parte da América portuguesa, “a mais proveitosa e útil” (MELLO, 1998: 130). Definitivamente destoava de todo aquele discurso fincado no nacional que estava sendo utilizado, inclusive, para animar a sociedade, principalmente a nobreza sequiosa por ostentar novamente suas vaidades e obter, mais uma vez, as gentilezas reais. O discurso “nacionalista” foi proclamado também via púlpito – o melhor e mais eficiente instrumento de persuasão da época - de onde se pregava abertamente contra os “Judas do Brasil”⁷², aqueles que, como Vieira, defendiam a cessão do território.

O peso da opinião pública, no que se refere a esse episódio, “acirrada nos púlpitos sob o signo da retórica seiscentista” (MELLO, 1998: 122) em Portugal, foi decisivo. Não havia mais como aplacá-lo. A consequência imediata foi a abstenção de Sousa Coutinho e de Vieira de defenderem abertamente a proposta de paz. Tarde demais para a tentativa de neutralização, pois desde 1640, declarado o fim da União Ibérica, que o jesuíta advogava a entrega do Nordeste em troca da conservação do resto da América portuguesa, projetando sobre si a imagem de “entreguista”. Imagem da qual não conseguiu jamais desvincular-se. A partir de 1654, aliás, passou a responsabilidade pela proposta da entrega, atribuindo-a exclusivamente ao já falecido D. João IV, algo que pareceu a Lisboa (1964: 124-125) uma manobra para livrar-se da imputação de culpa.

⁷²A alcunha de “Judas do Brasil” foi dada não somente a Vieira, mas, também, a Francisco de Sousa Coutinho, embaixador português em Haia nas negociações sobre a restituição do Nordeste com a Holanda. Sobre essa atuação este disse: “O fim desta minha embaixada é o negócio do Brasil [...] Confesso meu talento incapaz para negócio tão grande, que porventura não o terá Portugal tamanho em muitos anos [...] Fatal parece que é esta negociação de Holanda, porque depois de tantos empenhos de tempo e trabalho, quando se começa a tomar princípio sobre ela, crescem como cabeças de Hidra tantas circunstâncias que cada vez mais no-la impossibilitam” (*apud* MELLO, 1998: I).

Mesmo as duas vitórias dos Guararapes não foram o bastante para que o Padre mudasse de opinião. Esses episódios, aos seus olhos encharcados pelo providencialismo seiscentista, pareceram puros milagres, intervenções excepcionais da Providência. A reconquista de Luanda, em 1648, também lhe pareceu um milagre, mas a notícia desse feito por Salvador Correia de Sá, selou de vez o triunfo dos valentões (MELLO, 1998: 151), cuja proposta pareceu irresistível, daí até o levante pernambucano de 1654, que expulsou de vez os batavos do Brasil, não tardou tanto.



Vieira é quase sempre reverenciado por seus biógrafos. O biografado parece ter oferecido aos escritores, sejam eles historiadores ou não, muitas razões para a imagem positiva que lhe foi atribuída para a posteridade. De religioso a político, de diplomata a missionário, todas as suas atuações traduziram uma simbiose⁷³ entre teologia-retórica-política sem prejuízo de nenhuma dessas características. Diz-se que a grandiosidade de sua vida bastou para honrar os dois mundos nos quais nasceu, tornou-se homem e morreu após, cumprindo o ciclo da vida como nenhum outro português: “o antigo como oriente da vida, o novo com o ocaso desta mesma vida” (PUNTONI *in* AZEVEDO, 2008: IV).

Se o modo de apresentar o jesuíta muda de acordo com o estilo pessoal de cada autor, e das influências que norteiam as produções em cada época, todos eles concordam quanto a importância deste sujeito e dos seus escritos para os estudos sobre o ambiente colonial, sobretudo porque foi testemunha ocular de quase todos (ou todos) os pormenores sobre os quais escreveu e nos quais esteve envolvido direta ou indiretamente.

O gênero biográfico é bem antigo, surgiu muito antes do campo historiográfico se conformar enquanto saber produzido por profissionais do ofício. Seu surgimento data da antiguidade clássica. Nessa época, os biografados eram os líderes político-militares e o maior representante desse gênero literário foi o grego Plutarco. Do mundo antigo as biografias transformaram-se nas hagiografias cristãs do medievo. Seguindo as

⁷³ [Biologia] Associação recíproca de dois ou mais organismos diferentes que lhes permite viver com benefício (Cf. Priberam, Dicionário da Língua portuguesa), disponível em: <http://www.priberam.pt/DLPO/default.aspx?pal=simbiose> Acesso em 15/05/2012.

inclinações da época, traziam um sentido pedagógico e edificante à vida dos santos católicos, fornecendo um espelho que deveria ser imitado. A Renascença inaugurou a biografia laica, algo que, para Burkhardt (1991: 200), caracterizava-se pelo “olho aguçado da individualidade”. Voltaire, um dos maiores expoentes do Iluminismo, caracterizado pelo seu espírito devorador de tudo o que era representativo do mundo antigo, escreveu uma biografia sobre Carlos XII, representante da Coroa sueca. No século XIX, com o advento do nacionalismo, os biógrafos preocuparam-se em narrar a vida dos heróis da pátria. Esse foi um gênero, aliás, fundamental para garantir a coesão nacional, numa época em que os Estados nacionais estavam se constituindo como tal (BOURDÈ & MARTIN, 1981). No século XX, a cultura de massas e a influência marcante dos *Annales* e do marxismo na produção historiográfica, e a consequente valorização das estruturas sócio-econômicas como elementos fundamentais para o entendimento da vida humana (OLIVEIRA, 2011: 02), acabou por desvalorizar o gênero entre os historiadores. Somente após a década de 1970, cujo marco é o clássico **O queijo e os Vermes** de Carlo Ginzburg (1976), houve uma revitalização do gênero biográfico. A partir de então os historiadores passaram a praticar esse tipo específico de escrita debruçando-se sobre outros sujeitos que não aqueles “napoleões de outrora” (OLIVEIRA, 2011: 02).

A vida de Vieira virou biografia, pela primeira vez, em 1746 quando da publicação da obra do também jesuíta André de Barros⁷⁴ (1675-1754) no final do reinado de D. João V. A narrativa de Barros obedece a um estímulo que só vamos encontrar no Brasil lá pelos idos do século XIX, com a vinda da família real e, três décadas depois, a instalação do IHGB. O autor fazia parte da Real Academia de História Portuguesa, que tinha como objetivo principal, recontar a história dos grandes personagens de sua nação. Os critérios para escolha desses grandes seguiam a linha da nobreza de suas linhagens, algo demasiadamente valorizado naquela época cujas encenações de Corte cumpriam um papel estruturante na sociedade. Eram também considerados os serviços prestados à Coroa, exemplos de como deveria se comportar a sociedade e, por isso, a memória dessas ações merecia permanecer viva para a posteridade. A **Vida do apostólico Padre Antônio Vieira** é nada mais, nada menos, do que uma apologia aberta e escancarada. Sendo escrita por outro companheiro de Jesus, enfatiza a religiosidade de Vieira, considerado pelo autor como sendo o “ilustre imortal

⁷⁴Trata-se de **Vida do apostólico Padre Antonio Vieyra da Companhia de Jesus**, publicado em 1746 e aqui citado através da obra de Vainfas (2011).

da Companhia de Jesus”, exemplo de edificação para outros missionários e, também, para a sociedade civil.

É claro que o critério que mais aparece na obra de Barros (*apud* VAINFAS, 2011) é aquele que enaltece as obras de Vieira, os serviços prestados à sua Coroa, ao seu Rei e ao seu Deus. Nada podia falar sobre a nobreza de Vieira, pela falta de evidências que comprovassem suas raízes. Já sabemos que não provinha de uma família nobre. Os pais de Cristóvão Ravasco haviam sido criados dos primeiros Condes de Unhão. E nada se sabia das avós de Vieira, tanto maternas quanto paternas, a quem era atribuída uma provável ascendência africana. Nobre não era, mas para nobilitá-lo, disse Barros, bastavam as suas qualidades. A vida de Vieira bastava para ascendê-lo! Muito antes o próprio Vieira havia dito que “a verdadeira fidalguia é a ação” e, também, “no nascimento somos filhos de nossos pais, na ressurreição seremos filhos de nossas obras” (VIEIRA *apud* VAINFAS, 2011: 20), certamente tentando nobilitar-se através de sua atuação em vida.

Em **Vida do Padre Vieira**, editada em 1865 no conjunto de obras póstumas de João Francisco Lisboa e republicada, de forma independente em 1891⁷⁵, a discussão sobre a comprovação da possível nobreza ou “mulatice” de Vieira, inexistente (Cf. VAINFAS, 2011:17). O autor maranhense preocupa-se com outra frente de questões. Na verdade, nos parece, a preocupação primeva do autor está em entender um pouco mais de sua terra natal, onde foi jornalista e político, inclusive afamado no Rio de Janeiro, capital do Brasil à época da edição da obra. Como já dissemos antes, tal como Varnhagen, Lisboa foi membro do IHGB, muito embora, diferentemente daquele, sua obra tenha um caráter jornalístico. Detectamos através de nossas leituras que uma outra **diferença** entre a obra de Varnhagen e a de Lisboa é que este último desejou, antes de qualquer outra coisa, falar sobre o seu lugar de origem, do Maranhão onde nasceu e viveu isso é notório em sua obra.

Na obra em questão reaparecem assuntos que instigaram Lisboa na época em que começou a escrever o “Jornal de Timon”, em 1852, ou seja, a preocupação com os temas fundamentais da colonização brasileira, nomeadamente aqueles que se referiam à atividade jesuíta junto aos indígenas e a legislação reinol no que se refere à escravidão e liberdade dos “ameríndios”, bem como o comportamento dos companheiros de Jesus na colônia, mas, mais especificamente, a atuação da instituição no Maranhão, onde teve

⁷⁵ A edição que estamos utilizando faz parte dos **Clássicos Jackson**, volume XIX, publicada em 1964.

lugar a prática missionária de Vieira. Esse assunto é aprofundado em **Vida do Padre Vieira**, tomando como base o apostolado do jesuíta junto aos indígenas de sua terra natal. Em outras palavras, o foco não é a vida de Vieira, num sentido meramente biográfico, o que interessa ao autor é sua atuação em sua terra natal junto aos indígenas locais.

Segundo Peregrino Júnior (*in* LISBOA, 1964: VII), Lisboa divide a ação da Companhia de Jesus em dois momentos. Aquele cujos principais representantes são Nóbrega e Anchieta, caracterizado por um tempo “heróico ou áureo”. O segundo, um período de “ambição coletiva, de influência política e do poder temporal”, cuja principal característica, em resumo, advinha do afastamento dos ideais religiosos que estavam presentes nos primeiros tempos da catequese no Brasil. Esse é o período no qual Vieira estaria inserido, justificado, inclusive, pelas constantes querelas entre sua missão e o exercício do poder secular no Maranhão seiscentista.

Na verdade, o que Lisboa (1964) pretende é fazer um estudo sobre os indígenas tutelados pela Coroa portuguesa; parece-nos que a missionação jesuítica no Maranhão protagonizada por Vieira, foi um bom exemplo para a narrativa. É por esse motivo, acreditamos, que não surge das linhas de Lisboa (1964) mais uma apologia ao jesuíta. A narrativa, ao contrário, está longe de fornecer ao leitor uma visão idealizada da atuação de Vieira no Maranhão ou mesmo de sua trajetória de vida. A esse respeito, inclusive, em diversas passagens, o autor questiona a possível vocação missionária do jesuíta. Para ele, Vieira era um dissimulado, em cujo espírito não havia nenhuma inclinação para o exercício da catequese e missionação entre os indígenas, a começar pelos motivos que o teriam levado ao Maranhão, que em nada se pareciam com inclinações divinas para a salvação de almas. Sobre esses motivos, falaremos um pouco mais na sequência. Para Lisboa (1964) nada em Vieira, ou, nada no que se refere à sua ida ao Maranhão, dava sinais de uma possível devoção e amor aos “selvagens”. Muito pelo contrário, permanecia o seu desejo de manter-se na Corte, onde podia alimentar as suas vaidades sob proteção do Rei (LISBOA, 1964: 174-175).

Deste modo Lisboa (1964) demonstra um Vieira envolto nas teias das confusões intermináveis com o poder secular, segundo o autor, pelo ávido desejo do mando. Por querer saciar a fome que os jesuítas tinham de serem senhores da terra em vez de cumprirem o que deveria ser o seu principal papel, salvar os indígenas das labaredas do inferno. A atuação do jesuíta em particular, no entanto, segundo o autor, advinha da ambição pessoal de querer subir cada vez mais alto nos degraus da vaidade. A retórica

de Vieira é questionada em todo momento e confundida, quase sempre, com inclinações e planos pessoais. Nada fala sobre as prescrições recebidas da Ordem à qual pertencia o jesuíta, apesar de não desconhecê-las e até mesmo reafirmar a devoção de um sujeito que foi um dos expoentes da Companhia de Jesus no Brasil.

Este não é o caso de Azevedo (2008) que, nos parece, segue a linha da de André de Barros, no sentido apologético. A obra de Azevedo, em dois tomos, foi publicada pela primeira vez, em 1918 [tomo I] e 1921 [tomo II]⁷⁶. O autor realizou demorada pesquisa documental, inclusive utilizando documentos inéditos referentes ao processo inquisitorial de Vieira, mas também é perceptível, em sua narrativa, o emprego utilitário dos sermões do jesuíta bem como de suas cartas. Os resultados dessa pesquisa foram publicados posteriormente, em quatro volumes, pela Editora Globo. De acordo com Vainfas (2011), esse é o principal legado de Azevedo, de modo que, de forma mais completa, ofereceu uma biografia do jesuíta que pode ser considerada um divisor de águas se comparada às outras duas escritas anteriormente.

Produzida durante o auge do gênero biográfico no Brasil, associada a uma perspectiva racional que concebia os indivíduos, os grandes homens, como agentes privilegiados do processo histórico, a obra de Azevedo busca enaltecer aquele Vieira cuja memória, digna de um verdadeiro representante português, era igualmente digna de permanecer incólume no transcorrer do tempo. E Vieira era um dos grandes. A narrativa de Azevedo (2008) deixa isso bem claro.

A pesquisa realizada pelo autor, que tomou como base, também, as outras duas biografias já escritas e citadas acima sobre o jesuíta, a infinidade de epístolas enviadas ao rei e aos seus afetos espalhados pelo mundo e, também, os sermões produzidos conforme as necessidades do cotidiano impuseram ao missionário, traz a lume uma visão “mais concreta e humana” de Vieira (Cf. PUNTONI *in* AZEVEDO, 2008: VIII).

⁷⁶ A edição que estamos utilizando ao longo desse trabalho foi publicada pela Alameda, também em dois volumes, no ano de 2008. Nessa época, por ocasião do aniversário de 400 anos do nascimento do Pe. Vieira, várias publicações foram feitas em sua homenagem. Vale ressaltar que outras biografias foram elaboradas no século XIX sobre Vieira. O **Discurso histórico e crítico acerca do padre Antônio Vieira e das suas obras** foi escrito por D. Francisco Alexandre Lobo, o bispo de Vizeu, em 1823, em Portugal, e publicado somente em 1897. Em 1879, Ernest Carel publicou, em Paris, uma nova biografia. O autor, professor de retórica do Collège de Juilly, enfatiza, antes de mais nada, as qualidades literárias do jesuíta, num livro bastante elogioso. A obra intitulada **Vieira – sa vie et ses oeuvres**, foi publicada no Brasil em 1937 sob o título **Vida do padre Antonio Vieira**. Muitos anos depois, em 1956, o mineiro Ivan Lins publicava o seu **Aspectos do padre Antônio Vieira**. Seu foco de atenção dirigiu-se aos “estrangeirismos” de Vieira, as influências do italiano e do francês na forma de escrever do jesuíta. As biografias aqui citadas, no entanto, apesar de fornecerem informações e análises importantes para o estudo sobre a vida de Vieira não são consideradas as mais importantes obras sobre o assunto (Cf. VAINFAS, 2011: 12).

Se não mais humana, diríamos, mais concreta, e, ainda, mais completa, sendo esta a biografia consultada obrigatoriamente pelos estudiosos de Vieira e sua obra.

Azevedo narra a vida de Vieira dividindo-a em partes que se complementam e que, em consequência, não podem ser entendidas se separadas. Ao longo da sua vida, o jesuíta viveu períodos que, segundo o autor, foram caracterizados por uma cronologia em que se destaca, sucessivamente, o perfil religioso (1608-1640), político (1441-1650), missionário (1651-1661), vidente (1662-1668), revoltado (1669-1680) e, finalmente, vencido (1681-1697). Em todas essas etapas há a presença marcante de uma narrativa acurada e, por demais elogiosa, destacando, sobretudo, o grande gênio que foi o biografado. Dedicase muito mais ao período em que Vieira voltou ao Brasil, justamente na década de 1650 quando foi missionário no Maranhão.⁷⁷ A justificativa para isso não nos é possível saber, mas talvez seja para dirimir a imagem veiculada pela biografia anterior, a de Lisboa (1964), que descreveu o missionário com uma criticidade incomum à época de produção. Sobretudo porque, na época da missão de Vieira no Maranhão, as confusões em torno do trato com os indígenas foram tantas que acabaram por encerrar o trabalho jesuíta naquele Estado e, depois, em todo o Estado do Brasil.

Hernâni Cidade também se aventurou a contar a vida de Vieira. Este é mais um que reconhece a grande “dívida que todos os vieiristas contraíram para com João Lúcio de Azevedo” cujo maior aspecto, no sentido de mais relevante, segundo o autor, está no seu “respeito à verdade objetiva” (1940: 09). A narrativa de Cidade, portanto, bebe largamente na obra de Azevedo e é igualmente louvatória.

Ao abordar o seu conterrâneo, Cidade (1940) parece fazer um esforço por torná-lo muito mais político do que religioso. Como se uma faceta se excluísse em presença da outra. É claro que não estamos dizendo, com isso, que o autor não considera ou esquece que Vieira foi, antes de tudo, um jesuíta, um religioso da Companhia de Jesus, aliás, a mais importante Ordem daquele tempo no Império Ibérico ou Português ou, melhor dizendo, a que mais se envolveu nos negócios terrenos. Em determinado ponto da narrativa chega até mesmo a dizer que o apostolado de Vieira teria se tornado “com frequência mais político do que religioso” (CIDADE, 1940: 29), referindo-se ao período

⁷⁷ A afirmativa baseia-se no número de páginas destinadas aos capítulos. No capítulo I, no qual emerge um Vieira, sobretudo religioso, o autor dedica 55 páginas. No seguinte, como político na corte, são destinadas 155 páginas (sendo esta, segundo todos os biógrafos consultados, inclusive o próprio Azevedo, a época mais importante de Vieira, na qual gozou da confiança plena do rei). O terceiro capítulo, no qual o autor apresenta um Vieira missionário, 189 páginas são utilizadas, nesta em que significa a fase de declínio do biografado, quando tem sua imagem comprometida pela sua proposta de cessão de Pernambuco aos holandeses, expressa no “Papel Forte”. Os capítulos seguintes contam com 104, 140 e 96 páginas respectivamente.

no qual os seus sermões tomaram a tônica da guerra contra os Estados Gerais no Brasil. A partir de então, segundo o autor, surge um Vieira que ama a sua pátria (mas, que pátria?) e que se empenha em resolver os problemas que surgem através da manipulação das palavras, inclinando os ouvintes a reformularem as suas ações em favor do bem comum da república.

Do Vieira missionário nem uma palavra acerca da sua vocação espiritual para as coisas da fé, para a conversão de pessoas. O que sobleva é uma narrativa comprometida com o relato das ações de um sujeito colonial em conflito com outros sujeitos coloniais e, sobretudo, empenhado em defender uma causa que era política, a defesa dos indígenas contra a escravidão. É claro que entendemos que “defender” os indígenas significava, para o jesuíta e para os outros companheiros de Jesus, também, torná-los cristãos ao molde católico.

A faceta política de Vieira é ressaltada ainda mais na descrição de Bulcão. Devemos dizer que essa não é mais uma biografia de Vieira. O autor esclarece logo de início: “a proposta deste livro [...] é procurar entender e explicar os planos que Vieira desenvolveu para o futuro do Brasil” (2008: 16). Sua preocupação converge no sentido de entender quais os planos de Vieira para o futuro do Brasil em tempos de beligerância contra os Países Baixos (2008: 16). Talvez seja por esse motivo o trabalho não seja citado na maioria dos estudos sobre Vieira, embora seja uma contribuição valiosa para entender o tom do discurso do jesuíta quando este se refere especificamente sobre sua proposta de cessão de Pernambuco aos holandeses.

Obviamente os escritos mais utilizados na narrativa do autor são as cartas e papéis nos quais Vieira se detém a escrever sobre o que deveria ser feito com o Brasil em tempos de beligerância. Seu foco, portanto, são as muitas viagens que Vieira fez ao longo da vida, cumprindo seu papel de diplomata a serviço da Coroa portuguesa. Apesar do conjunto de documentos escritos nessa época ser vastíssimo, tanto no que se refere ao número quanto no que se refere aos temas relatados pelo jesuíta, a narrativa de Bulcão (2008) é breve⁷⁸ não se detendo demoradamente em nenhuma das fases da vida de Vieira e não aprofundando as discussões em torno do tema que persegue.

O jesuíta, que não deixa de inspirar estudos sobre suas atuações e sobre os seus escritos, foi tema de mais uma biografia lançada recentemente pelo historiador Ronaldo

⁷⁸ São 23 capítulos, muitos com apenas 9 páginas de narrativa. Curiosamente, o único no qual o autor se demora um pouco mais, e que tem o maior número de páginas da obra, é aquele em que relata a atividade missionária de Vieira no Maranhão.

Vainfas (2011). De todas as facetas através das quais Vieira foi caracterizado por seus diversos biógrafos, o autor quis enfatizar aquela que fica entre a política e a anedota. Dizemos isto porque a imagem que parece ser veiculada pelo autor, na referida obra, destaca as grandes qualidades políticas do jesuíta, notadamente aquelas reveladas enquanto conselheiro e amigo pessoal de D. João IV, o rei indeciso, sobre o qual a opinião de Vieira valia e muito. E, por outro lado, ressalta suas atitudes “desastradas” e “desesperadas”, dentre elas, aquela sempre citada defesa da entrega de Pernambuco aos holandeses.

Em entrevista⁷⁹ sobre o livro Vainfas deixou claro que a dificuldade em retratar Vieira não residia na falta de fontes. Sobre a quantidade delas, aliás, nada se pode falar, já que são inúmeras; sejam aquelas produzidas pelo próprio jesuíta, sejam as que falam sobre ele ou o tem como fonte. A dificuldade, disse o autor, residia na “atuação bissexta” do biografado, “ora corajosa, ora desastrada”. Essa “duplicidade de caráter” levou os estudiosos dessa personagem a construírem memórias antagônicas sobre ele, de modo que ora aparece como uma personagem monumental, corroborada pela acepção sempre lembrada de Fernando Pessoa, o “imperador” da língua portuguesa, ora se vê enlameado por suas ações que soam muitas vezes como oportunistas. Para Vainfas (2011), Vieira é ora impulsivo, ora corajoso. Enfatiza também que, se era contraditório, essa contradição advém da própria Companhia de Jesus da qual fazia parte e a partir da qual elaborou o seu pensamento sobre o Brasil e sobre sua pátria que nunca deixou de ser Portugal. Uma instituição, diz ele, engajada na missão católica e, também, comprometida com o sistema colonial. Sobre tudo com o sistema que é colonial!

A ênfase que Vainfas (2011) dá à sua narrativa, à atuação política de Vieira na Corte e na colônia, o impede de explorar com mais detalhes os sermões de Vieira. A atenção destinada a esses escritos, considerados, por excelência, escritos religiosos, quase inexistente, de modo que são aqueles escritos de cunho mais político, como as cartas e os papéis diversos escritos pelo jesuíta, que são discutidos e utilizados para balizar a narrativa do autor.

De uma forma geral, como vimos, as escritas sobre a vida do Padre Vieira dividem-se em duas épocas bem distintas. Não somente pelas questões de escrita, no que diz respeito a como os escritores ou historiadores produzem os seus trabalhos

⁷⁹ A entrevista de Vainfas pode e deve ser consultada através da página na Web: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/12/24/ronaldo-vainfas-a-faceta-politica-de-padreantonio-vieira-423076.asp>, acesso em 24/05/2012.

impulsionados pela força dos ventos da conjuntura e das demandas da sociedade. Está em jogo também o objetivo de cada um; leia-se, de quem os contratou/financiou/tutelou/encomendou.

A biografia do também jesuíta André de Barros (1746) é toda elogios, enfatiza sempre aquele caráter que mais lhe parece caracterizar o seu biografado. Vieira foi, nas palavras de Barros (1746), o exemplo de jesuíta, de missionário e de súdito daquele a quem servia em primeiro lugar, seu Deus, e a instituição criada para salvar as pessoas da escuridão do inferno. Vieira foi o religioso, exemplo para outros religiosos e por isso, digno de ser lembrado para posteridade.

Lisboa (1964), por sua vez, escreve da colônia, daquela terra que recebeu o “Vieira derrotado”. Deseja, sobretudo, falar dessa terra e, em proporção menor, da atuação da Companhia nela, entre os seus conterrâneos e sobre o trato com o gentio da terra. É por isso, certamente, que não aparece aquele Vieira envolto em elogios, e sim, um jesuíta manipulador, que sabia utilizar as palavras para persuadir, que se afastou daquela missão religiosa de salvar indígenas e procurou, no Maranhão, saciar os anseios por poder (anseios que, segundo o autor, eram também da Companhia de Jesus).

Azevedo (2008) transita entre a imagem de um António Vieira religioso e político, fala de cada fase da vida de sua personagem com propriedade, acabando por produzir a biografia mais completa do jesuíta atualmente, sendo, portanto, passagem obrigatória para os estudiosos do tema. A imagem veiculada na obra de Azevedo (2008) não dista tanto daquela produzida por Barros (1746), guardadas as devidas proporções. Etapista e elogioso, o autor faz, através de demorada pesquisa documental, uma análise da vida do seu conterrâneo enfatizando as facetas política e religiosa do jesuíta utilizando também dos sermões para comprovar a sua narrativa.

Cidade (1940) segue a linha de Azevedo (2008), no sentido de fornecer mais um elogio ao jesuíta. A narrativa é bem mais breve e traz a essência de um Vieira que ele quis patriota, preocupado, sobretudo, com a vida política (e a saúde política) de seu Reino e de seu Rei.

O “esboço biográfico” de Bulcão (2008), cuja preocupação central não está na personagem e sim, no seu discurso sobre o Brasil, nada traz de novo que já não tenha sido dito nas narrativas anteriores. Dá pouca ou nenhuma ênfase aos sermões de Vieira, a não ser quando os utiliza como ilustração, corroborando o seu argumento.

A narrativa de Vainfas (2011), mais recente obedece a um impulso editorial de uma das maiores editoras do Brasil. Vieira é descrito anedoticamente, embora o autor

tenha se debruçado na biografia de Azevedo (2008) considerada uma das mais importantes em termos de detalhes e de análise dentre as que conhecemos, como já dissemos anteriormente. A obra não é curta mas não acrescenta ao que já havia no mercado sobre o biografado.

2.3. Terra de missão: o “tempo de missionar”, lugar de uma prática social

De um lado do mar sente-se a ausência do mundo, do outro, ausência de país. O sentimento em nós é brasileiro, a imaginação européia.
Roberto Cavalcanti de Albuquerque.

Falemos um pouco da Companhia de Jesus e do seu propósito de resgatar os fiéis perdidos pelas querelas impulsionadas pela Reforma Protestante⁸⁰ e de salvar aqueles que ainda não conheciam a palavra da verdade, recrutando-os para as fileiras da fé e do Reino (leia-se, também, civilização).

A Companhia de Jesus nasceu naqueles tempos difíceis de grandes dissensões religiosas do século XVI, quando a palavra de ordem era contestação. Podemos dizer que foi fruto direto da Reforma Protestante, que, por sua vez, estimulou outra reforma, a Reforma Católica, uma maneira de manter a Igreja ainda como um corpo unido, embora as crises tenham aberto fossos abissais naquela que permaneceu, ou melhor expressando, pretendeu permanecer, por longos anos, como senhora dos hábitos, dos costumes, do pensar e do agir e que gozava de grande influência junto ao poder secular.

Durante a época moderna, a Igreja Católica (enquanto reguladora da religiosidade)⁸¹ controlou – não de forma hegemônica, não de forma totalitária, embora

⁸⁰ “Cujos líderes principais foram Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino. Lutero, teólogo, foi padre e congregou na Ordem de Santo Agostinho. Em 1517, contrapõe-se à Igreja, afixando as suas célebres “95 Teses” na porta da igreja do castelo de Wittenberg, nas quais, demonstrava o que condenava erros da Igreja. Em 1523 cria a “Igreja Evangélica”, cuja proposta era a de retorno à fidelidade à Igreja Primitiva, que, segundo ele, era o parâmetro para a verdadeira Igreja. Posteriormente, essa Igreja recebeu o nome de “Igreja Luterana”, dando origem aos diversos movimentos protestantes que se seguiram. Calvino (1509-1554), também teólogo, fundou a “Igreja Reformada”, posteriormente denominada “Calvinista”, assumindo distintas feições na França (huguenotes), Inglaterra (puritanos) e Escócia (presbiterianos)” (COSTA, 2007: 17).

⁸¹ Como reguladora da religiosidade porque, em se tratando do termo Igreja Católica, devemos dizer que esta é uma designação pós-tridentina. Uma novidade léxica para diferenciar um novo *ethos* de pensamento que surgia após os questionamentos daqueles que protestaram contra o monolitismo de uma cristandade cujo centro era Roma, e cujas práticas eram remetidas à instituição católica como unidade reguladora do modo de viver europeu.

essa fosse sua pretensão – as formas de pensar do velho mundo, a forma como o ser humano se reconhecia no mundo e a forma como Deus intervinha nos processos humanos. Era através dela que Deus se revelava aos homens de modo privilegiado; através de seus preceitos, de seus códigos e de sua lógica, os seres humanos encontrariam a paz perpétua e a felicidade terrena.

Da forma como estavam estruturados os Estados ibéricos modernos, numa simbiose entre teologia e política, nada escapava a essas duas faces. A história (o processo vivido dos homens), a ideia de história enquanto mestra desse processo, propaganda de edificação da sociedade, as ações da sociedade no presente e suas expectativas de futuro⁸², tudo enfim se conformava de modo a reverberar o que estava posto, sempre visando o bem comum da república.

As reformas religiosas do século XVI, embora tenham um caráter reordenador do ponto de vista interno de ambos os lados, tanto no lado que permaneceu católico, quanto no lado protestante e, por isso, demandaram reflexos em todos os âmbitos da vida em sociedade. No entanto, são apenas uma das facetas através das quais se mostrou o processo de constituição de um tempo que se convencionou chamar de moderno. Rupturas irremediáveis com a estrutura antiga de pensamento, embora dele a modernidade não tenha conseguido apartar-se de todo, que fazem parte de uma problemática maior do “novo mundo”, moderno, recém-posto ao novo homem: a contestação. Um processo que resultou das novidades gestadas há muito, desde, na verdade, meados do século XV, tendo se arrastando pelo século seguinte, e postas em prática no XVII, se pensadas numa perspectiva estendida de duração do tempo.

Dentre essas novidades, o surgimento e posterior crescimento da burguesia, o desenvolvimento do nacionalismo nos Estados modernos, o Renascimento cultural, despertando a liberdade de crítica e o Humanismo, certamente, fazem parte do pelotão de frente dos acontecimentos que culminaram ou acompanharam as transformações daquele século que marcou indelevelmente a história da Igreja na Europa e no resto do mundo; foram eventos que impulsionaram as reformas religiosas do século XVI. Na verdade, boa parte dessas mudanças nasceu das necessidades de um novo sujeito que

⁸² A expectativa de futuro, no sentido teleológico, presente na concepção de história enquanto mestra da vida, aliás, era parte estruturante do sistema dominante. A espera eterna de um iminente fim do mundo alimentava a lógica da Igreja e justificou, também, a expansão ultramarina do Reino português. De acordo com Koselleck, a espera pelo fim do mundo era o motor da história. Podemos dizer que essa espera tomou contornos de um “projeto de futuro” cunhado pela Igreja e legitimado pela Coroa. “A história da cristandade [que está umbilicalmente ligada à história do Império] é uma história das expectativas, ou, melhor dizendo, de uma contínua expectativa do final dos tempos; por outro lado, é também a história dos repetidos adiamentos desse mesmo fim do mundo” (KOSELLECK, 2006: 24).

surgiu no cenário europeu, o burguês, e de uma classe emergente, a burguesia, que inclusive, provocou, também, diversas modificações ideológicas e rituais. Surgiu, então, uma nova realidade social, política e econômica. De ambos os lados, protestantes e católicos lutaram como puderam para acomodar, no seio de sua doutrina, a nova classe social que emergiu nesse contexto,

na verdade, usando estratégias diferentes, os reformadores protestantes e católicos promoveram a adequação das doutrinas e práticas cristãs herdadas da Idade Média à Época Moderna, marcada pela construção dos Estados nacionais – o que implicava o reordenamento das relações entre poder espiritual e temporal, e pela difusão das práticas capitalistas – o que implicava a revisão dos preceitos que condenavam o comércio, a usura e o lucro, e colocavam sob suspeita os novos costumes sociais surgidas com o crescimento da vida urbana (LIMA in LIMA, HONORATO, CIRIBELLI & SILVA, 2002: 66).

Portanto, não é difícil imaginar, a construção de uma nova identidade religiosa no ocidente, fosse ela católica ou protestante, passava pelo burguês e pela nova dinâmica que ele impôs ao modo de pensar ocidental moderno e, além disso, ao modo de se perceber dentro do mundo. O resultado disso foi o aparecimento de outras religiosidades, ou seja, novas formas de explicar o mundo que estivessem em conformidade com a também nova mentalidade em desenvolvimento.

A Companhia de Jesus⁸³ foi uma resposta imediata dessa nova sociedade e dessa nova forma de se relacionar com a divindade, ocasionada pelas Reformas Religiosas. Em outras palavras:

Uma instituição como a Companhia de Jesus refletia os questionamentos de uma sociedade na encruzilhada de radicais transformações: a *descoberta* de novos e exóticos mundos, o desenvolvimento de novas relações sócio-econômicas, a desestabilização das seguranças doutrinárias proporcionadas pelo pensamento medieval, entre muitos outros fatores (ARNAUT & RUCKSTADTER, 2002: 103).

O fim da soberania da Igreja católica sobre a religiosidade das pessoas veio acompanhado pelo estabelecimento de uma nova maneira de pensar o mundo. Se o homem passou a se relacionar de forma diferente com o seu universo de experiência, nada mais natural do que fornecer ao sistema que se colocava como dominante, o

⁸³ Em latim, *Societas Iesu*, S. J., cujo lema é *Ad maiorem Dei gloriam*, para maior glória de Deus. Um estudo fundamental sobre a Companhia de Jesus, no que diz respeito ao seu funcionamento interno foi feito por Casteunau-L'Estoile (2006).

casamento há tempos sacramentado entre a igreja e o Rei, as ferramentas para sua modificação. Dizemos isto porque, do ponto de vista das transformações ocorridas durante o século XVI, o próprio curso dos acontecimentos impulsionou as transformações; elas são produto dessas descobertas citadas acima: primeiro a expansão do cristianismo pelo mundo, apesar da dissensão interna provocada pelo movimento protestante, que ocasionou mudanças em todos os âmbitos da vida, numa época em que, já dissemos, política e religião andavam atadas; depois, o surgimento e o desenvolvimento da burguesia e a consolidação de novas relações econômicas, legitimando o comércio e a usura, o que, inclusive, exigiu uma readaptação das normas da Igreja.

Perder o controle da religiosidade para aqueles que protestaram contra o que estava posto, significou, para a Igreja Católica, apesar da grande expansão que mencionamos acima, a perda de alguns fiéis do seu rebanho. Em outras palavras, perdeu-se, também, pessoas sobre as quais se podia legislar e sobre as quais estava assentada a continuidade desse sistema, disposto, segundo a própria Igreja, por vontade de Deus. Era a existência da própria instituição que estava em jogo e, em contrapartida sua legitimidade. Assim sendo, por consequência direta, era também a existência e legitimidade do Império que estava sendo colocada à prova (Cf. KOSELLECK, 2006: 25). Entendamos o papel dessas duas instituições reguladoras da ordem, ou ainda mais, garantidoras da ordem até que chegasse o fim dos tempos.

A Companhia de Jesus⁸⁴, idealizada por Dom Iñigo de Oñaz y Loyola⁸⁵, a “vanguarda da reação católica”, trouxe em seu âmago a “conjunção dos ideais cavaleiresco e religioso” (COSTA, 2007), influência direta do ambiente de grande religiosidade no qual viveu e no qual também se podia sentir fortemente, principalmente na Península Ibérica, o ideal cavaleiresco, inerente à tradição cruzadista medieval. Segundo Arnaut e Ruckstadter (2002: 104) tal ideal tocava especialmente a pequena nobreza espanhola, da qual Loyola fazia parte. Ao ideal cavaleiresco somou-se o ideal religioso, avivado pela literatura hagiográfica corrente, como a **Vida de Cristo** e a

⁸⁴ A Companhia de Jesus foi reconhecida oficialmente pelo papa Paulo III, através da Bula *Regimem Ecclesie Militantis* e estruturada como Ordem Religiosa em 1540. Seus fundamentos estão expressos nos **Exercícios Espirituais** (1522) e nas **Constituições**, escritos pelo seu fundador de 1539 a 1550, documentos sobre os quais falaremos adiante. Sobre esses documentos que regulamentavam, respectivamente, o cotidiano do jesuíta e a administração da ordem ver Casteunau-L’Estoile (2006). Inácio de Loyola foi eleito o primeiro Geral da Companhia de Jesus em 22 de abril de 1541 (Cf. BANGERT, 1972).

⁸⁵ Sobre Inácio de Loyola ver Bangert (1972: 11-61).

Legenda Áurea⁸⁶ e posterior ingresso no Colégio de Montaigu, Paris. Dessa experiência escolar, visando seguir carreira como pregador, vieram os seis primeiros companheiros⁸⁷ que, ao redor de Inácio de Loyola, fizeram votos de não mais se separarem.

A Companhia de Jesus, assim formatada, pela junção de dois ideais que se fundiram e formaram uma das instituições mais importantes no que diz respeito à salvação de almas no “novo mundo”, mas não somente nele, representou uma inovação para a época em relação a outras ordens⁸⁸ que serviam a Deus de dentro dos mosteiros, primando por uma vida de clausura e contemplação. A Companhia era aquela que buscava os fiéis, “ia pelo mundo pregando o evangelho a toda criatura”. Nas palavras de Costa:

A Companhia de Jesus representou, no século XVI, a inovação; um ineditismo de ação, de procedimentos e regras que contrastavam com as Ordens mais antigas. A combatividade, o caráter militante, a organização interna coesa e disciplinada – uma verdadeira companhia militar – são aspectos vinculados à cultura barroca, à tradição cruzadista medieval que Inácio de Loyola soube traduzir e adaptar às novas contingências. Posteriormente, Anchieta, na Colônia portuguesa do Novo Mundo, demonstraria em sua atuação missionária, essas características, frutos de seus exercícios na Companhia. Inácio de Loyola conseguiu, a partir das realidades que se colocavam, elaborar um complexo de estratégias, integrantes do patrimônio carismático da Ordem que fundou e que iria reverberar na ação dos jesuítas, seus sucessores (2007: 20-21).

Ou seja, a forma da Companhia, a milícia de Jesus, já diz muito do caráter que havia de demonstrar no desenvolvimento das atividades de catequese na América portuguesa. Uma essência militar que deveria ser obedecida por seus membros acima de qualquer situação. Acreditamos a esse respeito que, com o passar do tempo, o ideal cavaleiresco, delineado como uma faceta militar, ou seja, mais inclinado aos negócios do mundo, tenha se sobreposto aos ideais religiosos. Esse teria sido o motivo do afastamento de um *a priori* evangelístico, um projeto salvífico que buscava, acima de tudo, levar as almas a Deus e o consequente envolvimento, cada vez mais crescente dos

⁸⁶ **Vita Christie**, escrita pelo cartuxo Ludolfo de Saxônia em meados do século XIII. **Legenda Áurea**, também conhecida como *Flos Sanctorum*, foi compilada pelo dominicano Jacopo Venazze, um século antes (Cf. ARNAUT & RUCKSTADTER, 2002: 104).

⁸⁷ A saber: “Pedro Fabro e Francisco Xavier (posteriormente canonizados), Diogo Lainez (que viria a ser o segundo Geral da Ordem), Afonso Salmerón, Simão Rodrigues (Provincial de Portugal e responsável pelas Missões de Ultramar) e Nicolau Bobadilla.” (COSTA, 2007: 19).

⁸⁸ Principalmente, segundo Costa (2007: 20), beneditinos, agostinianos, cistercienses e trapistas.

companheiros de Jesus nas querelas mundanas, causando, depois, a expulsão de toda Ordem da América portuguesa.

A organização burocrática⁸⁹ da Companhia foi expressa em dois documentos que formam a coluna cervical da Ordem. As “Constituições” e os “Exercícios Espirituais” são a proposta de Loyola para sua milícia de Jesus, a forma como deveria ser administrada a Companhia e o cotidiano daquele que a integra, respectivamente, são o teor dos documentos fundadores da Ordem, sobre os quais todo jesuíta deveria ter conhecimento, pondo em prática todas as prescrições que traziam, afim de formarem uma unidade perfeita em torno do Geral da Companhia.

As “Constituições” fornecem o modo de funcionamento da Companhia metaforizada como o corpo humano. Os membros, regidos por uma única cabeça, o preposto Geral, atuavam dispersos pelo mundo⁹⁰, mas unidos pelo mesmo laço de dependência, formando assim, um corpo cujo funcionamento perfeito resultava da atuação coletiva de todos os jesuítas.

Um aspecto que consideramos demasiadamente importante na composição das “Constituições” é que elas não expressam tão somente o modo como deveria ser administrada a instituição, antes, fornecem os mecanismos para a formação da identidade jesuíta, elemento fundamental para que todos os membros trabalhem em comunhão uns com os outros. Essa identidade, adquirida quando o postulante era admitido na Companhia, só era incorporada, no entanto, ao longo de sua formação, que, diga-se de passagem, era a mais longa em relação a outras Ordens. Esse tempo servia

⁸⁹ Casteunau-L’Estoile utiliza o termo “burocracia missionária” para designar a província jesuítica do Brasil em 1580, ao tempo da visita do Geral Aquaviva. O termo, cunhado por Max Weber, segundo a autora, permite pensar o exercício missionário dos jesuítas no Brasil, pois, remete a uma “prática do poder centralizada e hierárquica” e, remete também, aos processos de elaboração de documentos, ou seja, é um poder mediatizado pela escrita, “por regras formuladas e escritas” que passam pela produção de documentos, seja para troca de informações ou para instruções entre “administrados e administradores” (2006: 66). Mesmo limitando-se a examinar a missionação no Brasil nos seus primeiros anos, apostamos que o termo “burocracia missionária” também pode ser designado para o período que estamos estudando, segunda metade do século XVII, pois a Companhia de Jesus, mesmo estando às turras com o poder secular, ainda mantinha a prática da produção de documentos para reverberar o seu poder e fornecer informações sobre como os jesuítas deveriam proceder. Um exemplo fulcral do que estamos dizendo, são as inúmeras cartas escritas por Vieira ao seu Geral da Companhia na Baía e ao seu rei, em Lisboa. As epístolas, aliás, cumpriam um papel estruturante na instituição. É através delas que se tinha notícia das várias missões empreendidas pelos muitos missionários espalhados pelo mundo, sendo também um meio de edificação dos outros. Sobre a importância da carta na instituição falaremos um pouco mais, mesmo que brevemente, mais adiante. Para maiores detalhes, no entanto, ver Casteunau-L’Estoile (2006).

⁹⁰ A teia de dispersão dos jesuítas era imensa. Em 1540, apenas 10 anos após a sua criação, os missionários já estavam presentes nos quatro continentes (CASTEUNAU-L’ESTOILE, 2006: 68). O trabalho disperso/separado de sua cabeça e fora dos mosteiros, cumpria uma demanda imposta em consequência da Reforma Católica e constituía o cerne do projeto jesuíta no mundo. A Ordem foi criada para ser itinerante e circular por todas as partes do mundo, fazendo conhecida a palavra de Deus, assim como estender a teia de influência da Coroa portuguesa por esse mundo.

também para afastar aqueles que não eram capazes de adequar-se aos preceitos da Ordem e ao seu modo de proceder nas diversas partes do mundo.

Em conformidade com o que diz Casteunau-L'Estoile (2006: 68), a identidade jesuíta é expressa nas “Constituições” por “um modo de fazer”, não caracterizado por modelos estáticos de comportamento, mas por uma liberdade no agir, dentro daquilo que era aceitável pela instituição. Sendo assim, fica claro que a adaptabilidade no fazer, faz parte daquilo que foi pensado por Inácio de Loyola e responde imediatamente ao que nos parece ser mesmo o cerne da Companhia, a dispersão dos seus membros pelo mundo. Para que nos façamos melhor entender, a adaptabilidade é tão somente o processo de acomodação da ação do jesuíta aos ditames cotidianos, as “Constituições” fornecem “uma situação padrão”, mas é o discernimento do missionário de acordo com as vicissitudes impostas pelos momentos, que prevalece. Vejamos as palavras de Casteunau-L'Estoile a esse respeito:

A adaptabilidade não é imposta pela prática a uma regra que teria sido concebida de forma muito rígida e que se revelaria impossível de aplicar; ao contrário, ela está prevista nas “Constituições” como sendo a contrapartida necessária a toda regra. Cada regra remete o jesuíta à sua capacidade de discernimento e à sua liberdade de agir e está assim enunciada: “pode ser assim, salvo se for outra a situação” (2006: 69).

Ou seja, o princípio da acomodação está expresso nas prescrições jesuíticas. Estas fornecem nada mais do que pistas de como proceder, no entanto, a decisão de qualquer resolução cabo ao discernimento do jesuíta. Essa liberdade, no entanto, para que tudo fique esclarecido, não se refere à possibilidade do missionário agir “ao seu bel prazer”. A liberdade no agir só existe dentro daquilo que era permitido pela Companhia. O discernimento era moldado pela identidade formada dentro da Ordem e, por isso, de certa forma, regulada por ela.

Tendo a dispersão pelo mundo como cerne do propósito jesuíta, as “Constituições” deixam claro também como se daria o governo/administração da Companhia no que respeita à relação dos membros com a cabeça, o preposto Geral. Mesmo com os membros espalhados pelo mundo para os trabalhos na vinha do Senhor, havia uma necessidade de unidade, uma forma de melhor articular a cabeça e os seus diversos membros. O Geral da Companhia assumia, assim, um poder total sobre os membros e sobre o funcionamento da Ordem, de forma vitalícia. Nas províncias a figura do Geral era substituída pelos provinciais, superiores locais que tinham

responsabilidades sobre os demais religiosos que eram submetidos diretamente ao seu mando. O mandato dos provinciais durava em média três anos.

Os **Exercícios Espirituais**, por sua vez, eram informações que regulavam o cotidiano do jesuíta. Enquanto neófitos, no biênio que compreendia sua formação, o dia-a-dia era completamente preenchido por atividades manuais, de memória, de modo que o jesuíta em formação se dedicasse inteiramente aos trabalhos da nova vida que acabava de iniciar.



Quando desembarcou nas terras do Estado do Maranhão, em 1652, Vieira preocupou-se em descrever a região em seus sermões. Era necessário, antes de mais nada, dar contas ao rei e fazer um prognóstico do que se faria em termos de arregimentação de indígenas e dos próprios colonos. A primeira impressão, expressa em sermão, que teve do Maranhão não foi nada animadora ou não estava de acordo, talvez, com as expectativas que tinha da terra onde desempenharia o papel de Superior da missão. Mesmo estando em um lugar que lhe garantia grandes poderes no que diz respeito ao trato com o gentio da terra, para sua salvação, este era um papel bem diferente do que estava acostumado a desempenhar até então.

Vieira saiu da Corte lisboeta, daquele ambiente onde podia respirar os ares de sua terra natal e onde também podia gozar da grande influência do rei em seu favor; um rei do qual era conselheiro e amigo pessoal. Isso não era pouco se considerarmos o papel que ocupavam as trocas de mercês no sistema de governo português no século XVII. Já dissemos, mas não custa relembrar, através da concessão de favores, o rei não somente reafirmava o seu poder perante o solicitante, mas também reiterava a ordem estabelecida, além de fortalecer os laços entre seus subordinados ao redor de sua figura.

Sabemos da queda da imagem de Vieira junto à opinião pública em Portugal, após sua defesa da entrega de Pernambuco aos holandeses, no entanto, segundo Lisboa, não somente esse episódio contribuiu para ida do jesuíta ao Maranhão. Ele aventa que a grande fama e prestígio que Vieira havia angariado ao longo de sua carreira como pregador, garantiu-lhe também um grande número de “émulos, invejosos e inimigos” (1964: 151). De acordo com as próprias palavras do Padre, “A mercê que me fazia o senhor rei D. João IV, o príncipe e a rainha, fez meus capitais inimigos a todos os que

mais perto assistiram aos ditos príncipes, e procuravam o valimento e lugar que imaginavam lhes tirava o meu fora do paço” (*apud* LISBOA, 1964: 152).

Os muitos inimigos que Vieira tinha, enumera o próprio, advinham do grande valimento que ostentava e de sua posição elevada dentro da casa Real. Pela sua proposta de universalização dos impostos entre todas as camadas da sociedade, clero, nobreza e povo⁹¹, expressa no “Sermão de Santo Antônio” pregado em 14 de setembro de 1642, às vésperas da realização da reunião das Cortes que decidiriam sobre o aumento dos impostos, angariou hostilidades com a nobreza e com o próprio clero.

No ramo das contendas a Companhia atraiu, para si, talvez o que poderíamos chamar do inimigo mais poderoso da época, a Inquisição. Estamos falando especificamente do processo que a Inquisição de Évora abriu contra o Padre Francisco Pinheiro, cujos motivos, segundo Lisboa (1964), não se sabe ao certo. Todos os membros da Companhia advogaram contra a Inquisição e não podemos pensar que o Padre Vieira passou incólume nesse processo, dada a importância de sua posição no seio da Companhia e no Reino.

A Companhia buscou socorro no rei. Os pedidos da Instituição em relação à Inquisição não se limitaram, no entanto, à resolução dos problemas relativos ao processo contra o Pe. Pinheiro. Mais do que isso, a Ordem solicitava a suspensão do Tribunal de Évora, a reforma nos estilos de processar da Inquisição em todo o Reino e a isenção absoluta da sua jurisdição a favor dos membros da Companhia (Cf. LISBOA, 1964: 155). O fato é que essa instituição era demasiadamente poderosa e nem mesmo o rei queria correr o risco de entrar em zona de conflito com o Santo Ofício, de modo que os pedidos da Companhia foram asperamente rejeitados pelo monarca.

Nascia, assim, uma trincheira entre a Companhia de Jesus e o Santo Ofício que perdurou por muitos anos e que, mais tarde, teve no Pe. Vieira uma vítima em potencial. Para Lisboa (1964), as complicações com o Santo Ofício abriram o processo de decadência da Companhia; a luta contra a Inquisição traduziu-se também em luta declarada contra Vieira, o filho mais ilustre da Ordem.

Além desse inimigo, como se não bastasse, no seio da própria Companhia, levantavam-se outros contra o jesuíta. O primeiro biógrafo de Vieira, André de Barros (1746), diz que por esse tempo o Pe. Antônio havia proposto “reformas e novidades na

⁹¹ A proposta de distribuição dos impostos consistia, como nosso texto já indica, na universalização por todas as camadas da sociedade. Até então, somente o terceiro estado, o “povo”, arcava com essa responsabilidade.

Companhia” colocando-o em situação desconfortável com os veteranos da Ordem. Segundo Lisboa, o desconforto era traduzido em inveja, não pelas questões propostas pelo Padre e sim pelo fato de que, para os outros jesuítas, “o padre [Vieira] em vez de usar da sua privança e valimento, a bem e para aumento da Companhia, a esquecia completamente, todo absorvido nos negócios do príncipe⁹², ou na própria elevação pessoal, e quando dela se lembrava, era para impor-lhe reformas, a que ela repugnava” (1964: 158-160). O autor maranhense ressalta ainda que era impossível pensar que Vieira quisesse sair da Companhia de Jesus, uma Ordem tão poderosa, de cuja influência gozava em muitas eventualidades, sem, contudo, se sacrificar por ela, haja vista os muitos anos que dedicou exclusivamente aos negócios da política [e do mundo terreno] (LISBOA, 1964: 158-160). No entanto, Vieira tinha um aliado de peso. O próprio rei sempre correu em sua defesa junto ao Provincial da Ordem, escrevendo uma carta⁹³ dando as desculpas ao Pe. Vieira do papel que havia feito propondo alguns meios para conservação do reino. O Reino admitiu ter encarregado o jesuíta da redação da proposta e Vieira foi desculpado no seio da Ordem, ficando, no entanto, com a imagem cada vez mais enfraquecida.

O que estamos querendo dizer é que o processo de decadência da imagem de Vieira se iniciou poucos anos após a Restauração portuguesa, quando resolveu propor soluções para sanar a saúde financeira do Reino e legitimar o novo monarca no trono. Foram anos duros de desassossego com o Santo Ofício, no seio da própria Companhia e culminando com a opinião pública, naquele “Papel” que, de tão ousado para a época, foi chamado pelo rei de “Forte”. O que sabemos é que após esses desentendimentos Vieira retornou ao Brasil, ou, melhor dizendo, atravessou novamente o oceano para desembarcar nas terras do Estado do Maranhão. Para Lisboa (1964), a partida do jesuíta para sua terra natal nada teve a ver com sua possível vocação missionária; antes

⁹² Os negócios do príncipe referem-se aos problemas políticos que Portugal estava enfrentando após a retomada da independência em 1640. Em especial trata-se da proposta de criação de duas Companhias de Comércio, aos moldes das dos Países Baixos, com a utilização de capital judeu. O plano era de obtenção de recursos para a manutenção da guerra contra a Espanha “que devido à possibilidade de um acordo de paz com os Países Baixos, poderia voltar toda sua força contra Portugal” (MAGALHÃES, 2006: 83). “Era necessário, então, convocar os judeus portugueses espalhados pelo mundo, por temerem as investidas do Santo Ofício contra si e contra seus bens, a retornarem para Portugal, pois seria esse cabedal que auxiliaria o reino em uma possível guerra contra Castela” (MELO, 2010: 31). Essa proposta, com a utilização de capital judeu, “capital infiel”, garantiu à Vieira mais uma série de desafetos, inclusive com o Santo Ofício. O rei decidiu, no entanto, pela criação de pelo menos uma Companhia, a Companhia Geral de Comércio do Brasil, em 1649, a CGC. Sobre a criação da CGC, ver Mello (1998). Sobre os projetos de Vieira para sanar a situação financeira do Reino português após a Restauração, num momento em que seu discurso ocupa-se inteiramente de legitimar o novo monarca no trono, ver Magalhães (2006).

⁹³ Carta Régia de 6 de setembro de 1644 (in LISBOA, 1964: 159).

obedeceu a necessidades políticas, notadamente aquelas que procuraram protegê-lo dos tão terríveis inimigos que foi angariando durante o tempo em que esteve em Portugal. As palavras de Lisboa (1964), desacreditadas de um chamado missionário por vocação, descrevem um Vieira muito mais político, vaidoso e empenhado em construir, com esmero, sua ascensão pessoal⁹⁴. O maranhense atesta o que diz através de duas cartas que Vieira teria escrito quando já estava a bordo do navio que o levou ao Maranhão. Ambas trazem sentidos “diametralmente opostos”; uma ao Geral do Brasil, outra ao príncipe D. Teodósio. Na primeira parece resignado aos desígnios de Deus, colocando o serviço dele em primeiro lugar e disposto a se sacrificar pela salvação de almas, uma empresa que dava glórias a Deus e engrandecia o novo monarca. Na segunda, escrita apenas onze dias após a primeira, dá mostras claras do seu desejo de ficar no Reino, junto à vida palaciana que acabara por esmerar, creditando as causas de sua partida aos seus inimigos. Contradição exacerbada, segundo Lisboa (1964); para nós, mais uma mostra de como o jesuíta sabia jogar com as palavras, dizendo exatamente o que as pessoas queriam ouvir. À título de ilustração e para reforçar esse argumento, as cartas citadas⁹⁵ estão presentes nos anexos deste trabalho.

Afora as questões que levaram Vieira de volta ao Ultramar, para entender o seu exercício missionário, é necessário destacar outra questão imperiosa. As prédicas que caracterizam a ação da Companhia de Jesus naquelas terras banhadas pelo Atlântico Equatorial, trazem sentidos que extrapolam aqueles relativos à expansão do Império na costa leste-oeste do Brasil e à salvação de “selvagens”. Dizemos isto porque a despeito de um horizonte político (já dissemos que as expressões de religiosidades são encaradas por nós, também, como manifestações políticas), das prescrições que moldam os escritos seiscentistas das quais as letras de Vieira não podem fugir, há um elemento que deve ser ponderado. Os sermões que constituem a experiência de Vieira foram

⁹⁴ Não poderíamos deixar de citar integralmente um trecho no qual Lisboa descortina a possível vocação missionária do Padre: “O P. António Vieira era em verdade um grande ambicioso, que para fazer o seu caminho, nem sempre olhava os meios; mas com sê-lo, não era homem para postergar abertamente as leis da honra, e todos os deveres do seu estado. Abraçou-o, é certo, por simples veleidade e ardor juvenil, hábilmente explorado pelos astutos padres; mas se os embaraços que as obrigações do hábito opunham à sua carreira, lhe trouxeram depois o arrependimento de um acto, filho da inexperiência e da ilusões da primeira mocidade, nem por isso baniram de sua alma o sentimento do dever e do decoro. A este antagonismo da sua condição social, e das suas inclinações, se hão-de atribuir todas essas hesitações e tergiversações e cavilações, os sobressaltos de uma consciência timorata, e pouco satisfeita de si mesma” (1964: 161).

⁹⁵ O leitor irá perceber a consulta de diversas epístolas produzidas por Vieira durante o tempo em que esteve no Maranhão, no entanto, gostaríamos de enfatizar que o uso desse tipo de fonte está sendo empregado de forma subsidiária. Nosso foco centra-se nos sermões e como estes vão preenchendo a região do Maranhão de um sentido para a missão.

produzidos por ele mesmo. É a missão contada pelo seu protagonista, ou seja, a sua experiência narrada pelo seu agente. Mesmo que seja comum desconsiderar qualquer componente que remeta a autoria quando se trata de textos seiscentistas⁹⁶, devemos dizer que em se tratando das prédicas escritas por Vieira na segunda metade do século XVII, especialmente as que estamos analisando, há a marca dos conflitos pelos quais passou durante o seu tempo de estadia na Europa. Isso significa que a visão que ele tem da missão contém a marca dos seus passos pessoais, e isso não pode deixar de ser considerado.

Entender a missão de Vieira no Maranhão e como as prédicas proferidas durante esse tempo constituem a região, significa perceber que havia sentidos/propósitos⁹⁷ para ela; já elencamos pelo menos dois, a expansão do Império na costa leste-oeste e a difusão da cristandade na fronteira do Brasil, tanto para alcançar os indígenas locais quanto para cumprir um papel fiscalizador junto aos colonos. A fala do jesuíta é, portanto, intencional, assim como todo discurso, um ato político, carregado de significados, prescrições e marcado pela trajetória pessoal de cada enunciante. A pregação do missionário é sobre os indígenas⁹⁸ para salvar também os colonos, por isso, o ato de pregar mistura-se ao de colonizar⁹⁹.

Esse fator deve estar no horizonte desse trabalho e deve também estar no horizonte do nosso leitor, no entanto, não significa que estamos nos esforçando para tornar a missão de Vieira e o próprio jesuíta dotados de uma racionalidade incoerente com a época em questão. Antes de se meterem nos negócios seculares, os jesuítas são missionários, religiosos, uns por formação, outros por vocação. Não é possível desconsiderar a dimensão religiosa dos jesuítas, algo que se torna indispensável nesse tipo de análise. Por outro lado, não podemos esquecer que o que emerge com mais relevo dos escritos produzidos por Vieira, cronologicamente circunscritos à década de 50 do século XVII, são os conflitos com a sociedade colonial maranhense em torno do trato com os indígenas. Essa ênfase, dada pelo autor, e pela historiografia sobre a

⁹⁶ Segundo Santos (1997: 49), a questão da autoria é secundária na época barroca. Os sermões e os demais escritos de Vieira são produções que podem ser encaradas como obras produzidas a quatro mãos, ou seja, são escritos partilhados entre o autor e a Providência Divina.

⁹⁷ Mesmo considerando a existência de um norteammento para a missão que Vieira empreende na região estudada, não estamos nos furtando a perceber, por exemplo, a existência de adaptações e reformulações ao sabor das demandas cotidianas.

⁹⁸ Tema que ganha amplo relevo nos sermões proferidos no “tempo de missionar” (Cf. SANTOS, 1997), ainda mais pelos embates que enfrentou junto aos colonos e à administração local quanto à questão da mão-de-obra indígena.

⁹⁹ Estamos utilizando o termo colonizar a partir do que foi proposto por Bosi (1992: 15).

Amazônia colonial, segundo Chambouleyron, “transformou os religiosos num corpo autônomo e separado da sociedade colonial” conformando um “abismo entre padres e moradores portugueses” (2008: 31).

Como sacerdotes da Companhia de Jesus, aliás, a responsável pela expansão do evangelho entre os habitantes do novo mundo, cumpriam funções na vida religiosa das comunidades indígenas e portuguesas no Brasil e no seu vizinho, Maranhão¹⁰⁰. Estamos considerando que enquanto sacerdotes, no entanto, não deixam de construir um lugar político neste espaço que estamos percorrendo, o Estado do Maranhão. O lugar político dos missionários e sua influência na região “passavam pelo papel de sacerdotes católicos inseridos num mundo também católico da América portuguesa” (CHAMBOULEYRON, 2008: 32).

A experiência de catequese do Estado do Brasil, claro, serviu como espelho para o modelo que seria implementado no Maranhão. Havia anos que a Companhia de Jesus sabia o modo através do qual poderia arregimentar indígenas, embora que muitas vezes temporariamente. O aldeamento foi a consequência mais direta, inclusive porque manter indígenas sob sua tutela significava angariar soldados para as fileiras de El-Rei, protegendo o território contra possíveis investidas de inimigos.

O sistema de aldeamentos, aliás, a preocupação com a liberdade dos indígenas, foi produto direto da influência da União Ibérica, notadamente da monarquia espanhola no trono português. No tempo de Filipe II da Espanha a Coroa confirmou a lei de 1570 do Rei Dom Sebastião¹⁰¹. Em 1595 e 1596 a monarquia mista voltou a legislar sobre a liberdade dos índios, confirmando-a; esta última lei, inclusive, descreve o sistema de aldeamentos que foi entregue aos cuidados dos jesuítas, que trazemos a título de ilustração, pois esse mesmo sistema foi posto em prática no Maranhão quando Vieira lá chegou:

Primeiramente os Religiosos [padres jesuítas] procurarão por todos os bons meios encaminhar ao gentio para que venha morar e comunicar com os moradores nos lugares, que o governador lhe assinará [...] declararão ao gentio, que é livre, e que na sua liberdade viverá nas ditas povoações e será senhor da sua fazenda, assim como o é na serra [...] de tal modo, que não possa o gentio dizer, que o fazem descer a

¹⁰⁰ Sobre as funções religiosas da Companhia de Jesus no Maranhão ver Chambouleyron (2008: 29-52).

¹⁰¹ Esta lei proibía a escravidão dos índios exceto aqueles que fossem capturados em guerra justa. A influência da Coroa espanhola na forma de legislação sobre os indígenas no trono português foi inspirada ideologicamente pelas ideias do dominicano Bartolomé de Las Casas, segundo o qual os reis da Espanha estariam correndo grande risco espiritual se continuassem a permitir a escravidão ilegal e sacrílega nas suas colônias. Sobre as ideias de Las Casas em relação aos indígenas, ver Rodrigues (2006).

serra por engano, nem contra a sua vontade (*in* HEMMING, 2007: 456).

A liberdade total dos índios foi proclamada através da lei de 1609, junto com ela uma enxurrada de protestos entre os colonos do Brasil, muitos deles dirigidos aos jesuítas. A lei abolia qualquer escravidão indígena. Mesmo aqueles já escravizados deveriam ser libertos:

E para se atalharem os grandes excessos, que poderá haver, se o dito cativo em algum caso se permitir, para de todo cerrar a porta para isto, com o parecer dos do meu Conselho, mandei fazer esta Lei, pela qual declaro todos os gentios d'aquelas partes do Brasil por livres, conforme a Direito, e seu nascimento natural, assim os que já forem batizados, e reduzidos a Santa Fé Católica, como os que ainda viverem como gentios, conforme a seus ritos, e cerimônias; os quais todos serão tratados, e havidos por pessoas livres, como são; e não serão constrangidos a serviços, nem a coisa alguma, contra a sua livre vontade; e as pessoas, que deles se servirem nas suas fazendas, lhes pagarão seu trabalho, assim, e da maneira que são obrigados a pagar a todas as mais pessoas livres, de quem se servem. E pelo muito que, convém à conservação dos ditos gentios, e para poderem, com liberdade e segurança, morar e comerciar com os moradores das Capitanias (*in* HEMMING, 2006: 457).

A partir de então, as relações entre colonos e jesuítas no que diz respeito ao trato com o gentio da terra que desde a primeira lei que versava sobre a liberdade dos índios já não ia bem, tornou-se quase insustentável. Os conflitos constantes entre os missionários, colonos e autoridades locais persistiram por toda história da colonização do Brasil e acompanharam também o processo de instalação da Companhia de Jesus no Maranhão.

De uma forma geral e grosso modo, para não fugirmos muito do que estamos propondo nesta sessão, podemos dizer que a ação de Companhia de Jesus no Brasil e no Maranhão, por meio do sistema de aldeamentos foi, principalmente, calcada em uma dupla ação pedagógica e catequética. Pedagógica porque os missionários formulavam e forneciam através de suas ações, “modelos culturais” (RAMA, 1985: 47); não esqueçamos que estamos falando de sujeitos letrados num mundo que era eminentemente oral¹⁰². Esses modelos culturais, ao mesmo tempo, produziam “civilizados” e “educandos”, visto que essa função pode também ser percebida pela inserção dos missionários no ensino por meio da fundação dos colégios, e posteriormente, das universidades (SANTOS, 1997: 22). Catequética, claro, pela missão de semeadores da palavra divina.

¹⁰² Estamos querendo dizer: um mundo onde as técnicas de escrita e leitura eram dominadas por poucos.

Expandir a fé e expandir igualmente o Império faz parte, inclusive, da cultura barroca¹⁰³, da qual, aliás, segundo Santos, a missão jesuítica é fruto, “a qual visa incorporar e conformar os homens” (1997:28) e, dessa forma, os sermões de Vieira “no tempo de missionar”¹⁰⁴ seguem pelo menos duas direções:

Uma primeira de maior amplitude, visa produzir um novo “nascimento de Cristo” naquela região, incorporando novos fiéis à cristandade. E, uma segunda direção, mais cotidiana, objetiva manter fiéis, como verdadeiros cristãos. Evitando, assim, que estes se tornem os “forasteiros”, ao se posicionarem fora dos limites fluidos da cristandade (1997: 29).

O primeiro sentido só corrobora algo que já foi colocado neste trabalho, a missão de Vieira e os sermões produzidos a partir dessa experiência, fazem parte de um movimento de expansão das fronteiras da fé; desse modo o colonizar está umbilicalmente ligado ao evangelizar. Por diversas vezes, nos sermões da década de 1650, o Maranhão é referido como uma conquista, algo que confirma nossa proposição.

No Estado do Maranhão recém-constituído e que à época da chegada do Padre ainda era quase inabitado por luso-brasileiros¹⁰⁵, onde os instrumentos para administração local ainda não estavam efetivamente instalados, inclusive os aparatos militares, era a Igreja uma das responsáveis pela “defesa” do território, lançando as bases do que mais tarde seria o núcleo político e administrativo em São Luís, capital do Estado.

É necessário lembrar que estamos dez anos após o desenlace português com a Coroa da Espanha, algo que nos permite perceber a dimensão de uma missão como esta, na fronteira do Brasil, onde abunda a presença do natural da terra e onde os próprios colonos colocam-se como impedimentos para a efetiva salvação daqueles. Mas não somente por isso, insistimos, a missão da Companhia de Jesus no Maranhão indica

¹⁰³ Sobre o barroco consultar a obra de Maravall (1986). O autor amplia o conceito de barroco demonstrando que este designa toda uma época, extrapolando um mero estilo de arte.

¹⁰⁴ Para Santos (1997: 21) a expressão reflete a dupla característica da missão jesuítica no Brasil, de uma forma geral, e no Maranhão, em particular. No nosso caso, que é também o caso da autora, está se considerando a missão do Maranhão – a missão empreendida no Estado do Maranhão e circunscrita, principalmente, aquela descrita por Vieira via sermão na cabeça do Estado, São Luís – como o campo de sua experiência missionária.

¹⁰⁵ Segundo Cardoso (*in* COSTA & CHAVES JÚNIOR (orgs.), 2011: 03), em 1637 na cidade de São Luís havia 250 habitantes portugueses e mais 60 soldados. “Además, existió en el siglo XVII un gran número de mestizos y indígenas que sencillamente huyen de los registros oficiales y del relato de muchos cronistas”. Segundo Costa, em 1648, São Luís contava com 400 portugueses, número que se elevou em 1685 para 700 residentes na cidade (*in* COSTA & CHAVES JÚNIOR (orgs.), 2011: 97).

também uma preocupação da Coroa com a defesa do território, entendendo que fiéis convictos e controlados pelos propagadores da fé, tornavam-se vassalos defensores da região.

O segundo sentido permite-nos pensar que os sermões do jesuíta tem alvos muito bem estabelecidos. O tema indígena toma relevo nas prédicas vieirinas nesse tempo, mas não é aos naturais que Vieira se dirige (e é também a eles). Seu alvo privilegiado é a sociedade colonial maranhense e, também, aquela que deixou no reino, como forma de convencê-los da importância da atividade catequética, para seu Deus, seu rei e, para sua própria glória, na forma da certeza de sua salvação eterna (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Estamos insistindo nesse aspecto que delimita a ação da Companhia de Jesus no Maranhão porque, principalmente, concordamos com Mattos (2004) quanto ao que chamou de colonizador eclesiástico. Vieira cumpre esse duplo papel,

seja porque atualiza o movimento de colonizar no século XVII, em que o empenho em monopolizar as almas do Maranhão delimita uma região (o espaço de uma missão), seja pela indicação de quem assumiu, há pouco, um novo espaço de luta – a missão do Maranhão (SANTOS, 1997: 50).

Ou seja, a região do Maranhão, naquele tempo que compreende os anos em que lá Vieira esteve, é delimitada e preenchida de sentidos a partir das palavras deste missionário, seja nos sermões que produziu e proferiu naquele Estado, seja nas cartas e papéis trocados entre os diversos agentes coloniais, fossem eles residentes no Brasil ou no Reino.

Nos primeiros anos em que chegou ao Maranhão a região foi descrita por Vieira como uma conquista por conquistar, uma região por refazer:

(...) temo que aconteça ao Maranhão o que nas enfermidades agudas, que entre as receitas e os remédios piore o enfermo de maneira que, quando se lhe vêm a aplicar, é necessário que sejam outros mais eficazes. Tudo neste Estado têm destruído a demasiada cobiça dos que governam, e ainda depois de, tão acabado não acabam de continuar os meios de mais o consumir. O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido (VIEIRA in AZEVEDO, 2008 b: 267).

De acordo com a fala de Vieira, no trecho da carta enviada ao rei pouco depois de ter chegado ao Maranhão, notamos a referência ao que considerava um dos maiores

problemas que a região enfrentava: o desejo imoderado de possuir dos colonos maranhenses, acobertado pelos governantes locais. Ele atribui a tal desejo a criação de problemas ao exercício de sua missão entre os colonos e os indígenas do Maranhão.

Enquanto “conquista por conquistar” ou uma região por refazer, o Estado do Maranhão e Grão-Pará deveria permanecer em constante fiscalização por parte do rei, através de seus agentes no Ultramar. A fala de Vieira, inclusive, justifica a presença da Companhia na região e corrobora nossa investida na dupla tarefa empreendida por ela.

O trecho da epístola também nos remete aos diversos mecanismos de reelaboração das normas governativas de acordo com o que ditava o cotidiano. Em toda história do exercício do poder nas possessões de Portugal, tendo em vista a distância da metrópole, a morosidade das comunicações entre esta e seus domínios do além-mar e as especificidades que o ambiente colonial impuseram aos governadores locais, muitas foram as adaptações nos modos de governar e nas formas de obedecer ao Rei, sempre representado pelos seus prepostos na colônia. Certamente isso também aconteceu no Maranhão colonial, “onde a autoridade da Coroa era mais fraca” (ALDEN, 1969: 29) e onde as esferas governativas e os instrumentos de legislação não haviam ainda sido totalmente estruturados à época da chegada de Vieira.

Sob o olhar de Vieira o governo temporal daquele Estado obstaculava o exercício missionário da Companhia de Jesus, notadamente porque impedia a salvação dos indígenas na medida em que estes permaneciam como escravos para os trabalhos nas lavouras. Em torno dos indígenas giraram as duas forças contrárias que os disputavam de modos diversos: o governo temporal e o governo espiritual dos “selvagens da Amazônia”. Segundo Chambouleyron (2008:30) os problemas entre missionários, colonos e administração secular sobre os modos de usos e obtenção da mão-de-obra indígena existem desde o século XVI. Nas palavras de Azevedo (1930: 8-9), no que se refere à catequização de indígenas na Amazônia, os conflitos entre missionários e governo local configuram-se como um fato central em torno do qual todos os outros gravitavam.

Essa é a tônica da historiografia que trata da missão jesuítica na região amazônica como um todo (CHAMBOULEYRON, 2008: 31) e é também o aspecto que ganha relevo nas palavras de Vieira quando fala da sua própria missão. Essa percepção da atuação da Companhia no Maranhão, ao mesmo tempo em que enfatiza as querelas

como núcleo central do processo de catequização dos indígenas¹⁰⁶, encobre outros aspectos que são também importantes para entender o problema da mão-de-obra naquele lugar.

É o próprio Vieira quem alerta para as relações fundamentais que deveriam ser estabelecidas com os seculares para o bem comum da missão e maior glória de Deus. De acordo com Torres-Londoño (1999: 23), as relações (e alianças) empreendidas entre religiosos e leigos concordam com o “estilo inaciano” daqueles, cuja atuação política é a expressão fundamental da ação. É essa inserção nos negócios do mundo aqui traduzida pelas disputas em torno do negócio da mão-de-obra ameríndia, que dá um tom mais político à missão de Vieira “que como tão encontrada dos interesses humanos tem grande dependência dos homens” (*in* CHAMBOULEYRON, 2008: 39).

A lei que obrigava a libertação de todos os indígenas, proclamada em 1609, no entanto, era inaplicável no Estado do Maranhão, dadas as condições financeiras dos colonos locais, sem recursos para adquirirem escravos negros. O único remédio era servirem-se da mão-de-obra indígena. Em outubro de 1653 o Rei reintroduz a escravidão do gentio da terra “reconhecendo que seria dificultosíssimo e quase impossível de praticar dar-se liberdade a todos [os índios] sem distinção” (BERREDO, 1988: 427), cedendo a pressões dos colonos daquele Estado que sob esse aspecto em nada se parecia com a situação dos colonos do Brasil, que possuíam muitos escravos vindos de África (HEMMING, 2006: 468-469). A partir de então qualquer “índio” poderia ser pego. A cessão do rei solapou os esforços de Vieira no que se refere à liberdade dos indígenas. No ano seguinte, cioso por findarem-se os conflitos com o governo secular, parte para o Reino para tratar do assunto diretamente com o rei, que o atendeu prontamente concordando com muitas das solicitações do jesuíta.

A partir de 1655 os missionários jesuítas do Maranhão tinham em mãos nova lei que os incumbiu do controle total sobre as aldeias indígenas, inclusive aquelas que até então estavam sob a tutela de outras Ordens. Vieira voltou com amplos e plenos poderes¹⁰⁷. Junto com ele chegou ao Maranhão um novo governador, “o herói da guerra

¹⁰⁶ Enfatizamos a missionação/catequização dos indígenas no Maranhão, mas, no entanto, essa não era a única tarefa realizada pelos jesuítas junto aos naturais da terra. Bettendorf (2010), ao escrever sobre a saga dos padres da Companhia de Jesus na região, insiste nas outras funções que os missionários dessa Ordem cumpriam. A instituição dos terços e a administração de sacramentos, como por exemplo, a confissão, fazem parte dessas funções. Sobre o assunto ver: Bettendorf (2010) e Chambouleyron (2008).

¹⁰⁷ A partir de 1654 Vieira distribuiu os religiosos de sua comitiva em 54 aldeias em torno da foz do rio Amazonas. Esse tempo foi acompanhado por inúmeros pedidos do jesuíta para o envio de mais missionários que pudessem auxiliar o trabalho dos que já estavam empenhados nas missões do Maranhão.

contra os holandeses”, André Vidal de Negreiros, com ordens expressas do Rei para dar preferência aos jesuítas sempre que possível (HEMMING, 2006: 469).

O conflito que estava posto aumentava de intensidade a cada novo dia. A legislação real sobre a liberdade dos indígenas em favor dos jesuítas resolvia, em parte, a questão da conversão dos ameríndios, mas foi incapaz de solucionar a demanda sempre crescente por mão-de-obra, solicitação recorrente dos colonos para os trabalhos nas lavouras.

As cartas enviadas por Vieira ao Rei imprimiram uma imagem sobre as aldeias do Maranhão que eram dirigidas por capitães mamelucos, cargo ocupado por indicação dos governadores locais. Para o missionário, o melhor remédio para esta questão seria colocar chefes indígenas para administrar as aldeias, numa tentativa clara de minar o poder dos governadores junto aos indígenas aldeados. Segundo Vieira, a catequização dos indígenas só traria bons frutos caso o monopólio do trato com o gentio fosse delegado aos jesuítas exclusivamente. Com o consentimento das autoridades locais, os colonos utilizavam a mão-de-obra indígena aldeada, de modo que os que se encontravam nas aldeias eram tão explorados quanto os que estavam fora delas:

Os índios que moram em suas aldeias com títulos de livres, são muito mais cativos do que os que moram nas casas particulares dos portugueses [...], pois ordinariamente se ocupam em lavouras de tabaco, que é o mais cruel trabalho de quantos há no Brasil. Mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento; tiram as mulheres casadas das aldeias, e põem-se a servir em casas particulares, com grandes [...] queixas de seus maridos [...]; não lhes dão tempo para lavrarem e fazerem suas roças, com que eles, suas mulheres e seus filhos padecem e perecem (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2008 b: 154).

Não há dúvidas, o texto é claro: da forma como estavam sendo administradas as aldeias havia grande perda do trabalho missionário junto aos indígenas. Os únicos beneficiados eram os colonos que se aproveitando da “vista grossa” dos governadores, utilizavam largamente a força de trabalho ameríndia causando muitas vezes a morte destes.

A partir da vivência dos grandes e cada vez mais crescentes conflitos com o poder secular, o próprio Vieira tornou-se um entusiasta da ideia de que a força de trabalho africana fosse utilizada no Maranhão, para que os trabalhos com a terra não fossem feitos pelos indígenas. Segundo Saraiva (1967: 1290) o que o jesuíta propôs foi

uma “acomodação” através da qual os africanos ficariam sob a guarda dos colonos e os indígenas dos jesuítas. Em 12 de fevereiro de 1661, em carta à Câmara do Pará, Vieira escreve:

E, vindo ao remédio que se aponta, dos escravos do sertão [os indígenas], posto que eu o aprovo muito e o solicitei com El-Rei, insistindo S.M. que todos fossem livres, vejo porém, que o dito remédio por si só não é suficiente; porque por mais que sejam os escravos que se fazem, muito mais são sempre os que morrem, como mostra a experiência de cada dia neste Estado e o mostrou no do Brasil, onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menor resistência contra as doenças, e que, por estarem perto das suas terras, mais facilmente ou fogem ou os matam as saudades delas (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2008 b: 430).

Para Vainfas (1986: 84-100), a fala de Vieira é justificável, pois, é justamente no século XVII, animado pelas necessidades cotidianas dos trabalhos nas lavouras e, também, inflados pela possibilidade de aumentos de cabedais particulares nas terras de Além-Mar, que houve uma “inflexão ideológica”, a partir da qual se coloca em xeque a validade da escravidão indígena em detrimento do cativo africano, que passa a ser legitimado nos discursos dos letrados coloniais¹⁰⁸.

A inserção da força de trabalho africana no Maranhão, no entanto, só se deu em meados da década de 1660. Segundo Chambouleyron (2006), do ponto de vista local, dois fatos impulsionaram o pedido recorrente para o envio de escravos para a costa leste-oeste do Brasil: duas grandes epidemias de bexiga (varíola) nas décadas de 1660 e 1690, representando uma “séria crise para o sistema produtivo” (SWEET, 1974: 55).

A grande mortandade causada pelas epidemias foi a força motriz para o envio de negros da África para o Estado do Maranhão, fazendo com que a presença desse elemento na economia maranhense se tornasse expressivo a partir de 1660. Antes disso, notadamente na década de 50 daquele século, o que observamos é que o indígena supria bem ou mal, a lacuna dos trabalhos nas lavouras e, por isso, estava no centro dos debates entre o poder secular e o espiritual. Ou ainda, vale conjecturar, por esse tempo o início das atividades agrícolas ainda não demandava tanta força de trabalho, sendo atendidas por indígenas que já estavam submetidos ao cativo pelos colonos moradores da região e pelos que iam sendo capturados nas entradas pelos sertões.

Através de uma perspectiva macro, o pedido recorrente para o envio de escravos para o Estado do Maranhão deu-se também num momento em que a Coroa portuguesa

¹⁰⁸ Sobre a legitimação da escravidão africana, consultar as obra de Lara (1988) e Marques (2004).

reconquistava o controle de Angola e, conseqüentemente, há a intensificação da importação de africanos¹⁰⁹. Esse fato acontece na segunda metade do século XVII, coincidindo também com a expulsão dos jesuítas, no entanto, a utilização de africanos coexistiu com a presença desses missionários no Brasil.

É claro que não podemos deixar de perceber em relação ao envio de africanos para o Estado do Maranhão, notadamente a partir do fim do século XVII e início do XVIII, é que este obedeceu, corroborando nossa perspectiva teórica de abordagem da realidade colonial, a uma lógica de mercado escravista apoiada na expansão ultramarina e comercial europeia (PRADO JÚNIOR, 1994). É seguindo a manutenção dessa expansão que as potências europeias buscam novos mercados fornecedores. Segundo Furtado (1987), os mecanismos externos, ou seja, o mercado externo amolda/ajusta a economia escravista e fornece, ao mesmo tempo, a chave de compreensão de seu funcionamento. Concordamos com as assertivas, muito embora tenhamos que admitir que as especificidades do Maranhão não foram pensadas pelos nossos clássicos “historiadores”. Não podemos, portanto, analisar tal realidade como se estivéssemos visualizando aquilo que foi a experiência do Brasil, isto é, do Estado do Brasil. Mencionamos isto, mesmo correndo o risco de fugir um pouco do que estamos perseguindo aqui, porque, é óbvio, não se pode entender o todo sem entender as partes. O contrário também é verdade. É nessas partes que encontramos as diversidades que as muitas realidades impõem, e não foi diferente na América portuguesa. As experiências de colonização, tanto do Estado do Brasil quanto do seu vizinho Maranhão, permitiram o surgimento de relações assimétricas de poder, atenuando a dialeticidade dos eventos e a multiplicidade de possibilidades de análise.

Pelo que expusemos acima, propomos que se entenda o processo de utilização da força de trabalho indígena e africana no Estado do Maranhão como uma parte da política imperial da Coroa portuguesa, e como toda empresa colonial, impõe vicissitudes que são próprias a novos empreendimentos. No caso do Maranhão isso é corroborado à medida que percebemos a implementação da força de trabalho africana naquele Estado, como uma tentativa de integração da economia da região à do reino por meio do mercado africano, promovendo o seu “desencravamento”, como propõe Alencastro (2000), mas também como uma tentativa de resolver os problemas que a própria ocupação e as especificidades da região haviam gerado.

¹⁰⁹ Sobre a reconquista de Angola indicamos o trabalho de Alencastro (2000).

A introdução do elemento negro na economia maranhense só foi efetivada após muitos embates do Pe. Vieira com o poder local que animaram e muito as legislações sobre o trato e controle dos indígenas da região. A reconquista de Angola, a principal praça fornecedora de negros para o Maranhão, num plano mais geral, e as epidemias de varíola nas décadas de 1660 e 1690, localmente, foram, também, fatores decisivos para o pedido recorrente e a necessidade de envio de africanos ao Maranhão.

O que fica claro nas palavras de Vieira e na historiografia consultada por nós para construção deste trabalho, é que a missão deste jesuíta no Estado do Maranhão foi permeada por constantes querelas com o poder secular. O tema recorrente era o problema da mão-de-obra, pela falta de negros para os trabalhos nos anos de 1650, a saída que os colonos encontravam era recorrer ao indígena, elemento bastante abundante na região. O caso é que essa demanda obstaculava o trabalho de catequese empreendido pela Companhia de Jesus e protagonizado por Vieira desde 1652, quando desembarcou em São Luís, até 1661, quando foi expulso junto com seus companheiros das missões daquele Estado.

O quesito cativo indígena é recorrente. Segundo Vieira o cativo não se dava somente aos indígenas não aldeados, mas também àqueles que já estavam sob a tutela dos jesuítas pela intromissão do poder local nos aldeamentos. Essa era a causa da perdição eterna dos colonos maranhenses, que insistiam no cativo ilícito e injusto e assim impediam a salvação dos ameríndios, bem como a sua própria.

Depois de adentrarmos um pouco sobre a historiografia do Maranhão colonial, de apresentarmos como foi descrito o Pe. Vieira nas muitas biografias escritas sobre essa personagem e, por fim, de analisarmos um pouco do que foi o processo a missão de Vieira no Estado do Maranhão, nossas análises seguem outro rumo, desta feita, o estudo da retórica tanto no que se refere à revisão e emprego feito pela Companhia de Jesus quanto aquela utilizada para designar o indígena nas letras dos missionários jesuítas.

Capítulo III. CARTOGRAFIAS DO SIMULACRO: A Representação Cenográfica do Divino no Sermão de Vieira

O capítulo que segue será contemplado com a discussão sobre a retórica. Primeiro, aquela oriunda da Antiguidade, cujo maior expoente é Aristóteles e, por consequência de sua teorização, seu sistema de classificação dos vários tipos de discursos. Desejamos atingir principalmente como o sistema aristotélico foi empregado na modernidade pela Companhia de Jesus, a Instituição que abarcou e conformou as palavras de Vieira. Depois, procuramos demonstrar o sermão como palco privilegiado da retórica, a partir do qual, inclusive, os Padres jesuítas lutavam com palavras pela mudança das práticas daqueles que queriam alcançar. Nosso esforço, claro, centra-se especialmente no sermão de Vieira. Por fim, utilizamo-nos da “inconstância da alma selvagem”, que aqui tratamos como um paradigma, para demonstrar o modo como o indígena foi representado pelos jesuítas no começo da atividade missionária no Brasil, mormente Pe. Manoel da Nóbrega e Pe. José de Anchieta. Essa imagem é também utilizada por Vieira no seu exercício catequético no Estado do Maranhão.

Para entender o tom da voz de Vieira em sermão, situando-o como um gênero literário¹¹⁰ (Cf. PÉCORA, 2001 e 2008), é necessário também ter em mente o processo de reordenamento dos princípios, metas e práticas da Igreja Católica por ocasião da Reforma Protestante, processo que se inicia no século XVI com os questionamentos de Martinho Lutero; processo esse que deu início a outra Reforma, a Reforma Católica. Uma das primeiras ações adotadas pela Igreja Católica Romana foi a reunião do Concílio de Trento (1545) que estabeleceu, entre outras medidas, o incentivo à catequese dos povos do “Novo Mundo”, incluindo aí a criação da Companhia de Jesus, da qual Vieira tornou-se membro, muito tempo depois. Um pouco desse processo foi discutido por nós no capítulo anterior.

¹¹⁰ Referimo-nos aos escritos de Vieira, notadamente os sermões elencados por nós para análise, situando-os como gêneros literários referendados pelas palavras de Pécora (2001 e 2008), este que, aliás, desenvolveu e desenvolve importantes estudos sobre Vieira e os seus escritos no Brasil, tornando-se uma referência no assunto. Significa dizer que, enquanto um gênero literário, os escritos de Vieira, produzidos no século XVII, devem ser analisados “a partir do exame de procedimentos previstos e aplicados pelas convenções letradas em vigência no período em questão” (PÉCORA, 2001: 12). Analisar os sermões de Vieira enquanto gêneros literários, mas entendendo que o gênero retórico não permaneceu puro/inalterável desde que surgiu no mundo antigo até que a Companhia de Jesus, nosso ponto de chegada, incorporou os seus preceitos e os reformulou para fins persuasivos com o objetivo de corroborarem para o êxito da ação missionária, no Brasil ou em qualquer outra parte do mundo. Para o autor, inclusive, a tendência dos diferentes gêneros é desenvolver formas “mistas” obedecendo à dinamicidade relativa dos diferentes períodos (PÉCORA, 2001: 12).

O discurso de Vieira que estamos perseguindo aqui, situado na segunda metade do século XVII, deve ser entendido levando-se em conta outro evento que marcou indelevelmente a História de Portugal: o fim da União Ibérica em 1640, quando a Coroa lusa preocupa-se em reorganizar seu quadro político, econômico e social. Vieira e o seu discurso trouxeram, em seu âmago, as marcas desse contexto português. Esses acontecimentos e os escritos que foram produzidos em decorrência deles, demarcaram de vez o seu papel proeminente como letrado na reestruturação do Império.

É certo que algo mudou após o fim da união de seis décadas entre Portugal e Espanha, mas, ao longo desse tempo, novas formas de pensar surgiram, novos modos de governar e, principalmente, uma corte sequiosa por ver Lisboa novamente como o centro do poder político e econômico. Durante as seis décadas em que Portugal e Espanha permaneceram ligados pela política, segundo Cardoso (2002), emergiram também “elites castelhanizadas”, fruto direto da junção desses dois Impérios.

O próprio jesuíta, diga-se de passagem, é filho da união dessas Coroas, pois nasceu sob o signo da “monarquia mista” e experimentou, em vida, o seu fim e a restauração da autonomia da Corte portuguesa. Essas implicações certamente influenciaram a forma de escrever do Pe. António, além daquelas prescrições oriundas da instituição à qual era vinculado, que incluem os preceitos da Segunda Escolástica e a linguagem barroca da Igreja Católica. O ambiente político do mundo secular que o cercava exerceu, como não poderia deixar de ser, grande influência nas palavras de Vieira. Certamente, também, porque através da palavra ele interferia na política cotidiana.

Estamos falando de um dos maiores pregadores de seu tempo na parte da Europa Ibérica que devemos chamar de barroca¹¹¹ por oposição à Europa clássica (Cf. SARAIVA, 1980). Estamos falando, ainda, de um homem que sai da proximidade de El Rei, da Corte e de sua pátria régia pelo malogro de seus serviços como conselheiro real, após a proposta de entrega da capitania de Pernambuco aos holandeses em seu “Papel Forte” (1648) e depois de ter recebido a alcunha de “Judas do Brasil”. Isso deve também ser considerado quando buscamos entender o modo de falar do jesuíta em questão.

¹¹¹ Muito embora os autores que se debruçam sobre os escritos produzidos nos séculos XVI e XVII considerem o conceito “barroco”, quando empregado para enquadrar os escritos de Vieira e de seus contemporâneos, um tanto reducionista (Cf. PÉCORA, 2001 e 2008), seja porque a expressão foi constituída somente no final do século XIX, seja porque o uso do termo, quando aplicado para entender os escritos produzidos no XVII, desconsidere a “instituição retórica que modela as práticas simbólicas coloniais” (HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 157) cujos padrões remetem, principalmente, ao aristotelismo.

Estamos falando, ainda, daquele que, melhor do que muitos em sua época, faz da palavra um lugar de poder; através dela é possível persuadir os ouvintes e convencer os ânimos. A palavra é o veículo. A palavra domada, domesticada, reformulada, leva aos outros aquilo que os padres seiscentistas queriam dizer, ou, para sermos mais específicos, aquilo que Vieira queria dizer. A palavra é o meio. Ela sempre foi, e continua sendo, um instrumento/ferramenta de poder. O exercício empregado na socialização da palavra, na sua transformação em escopo persuasivo no século XVII, fazia parte de uma tradição antiga, mas demasiadamente reatualizada na Modernidade, a retórica aristotélica. A arte da palavra, a retórica, é a jóia da coroa dos oradores e dos poetas; saber utilizá-la para seu intento era maestria de poucos. Por esse motivo é que não se pode, nem se deve, buscar entender os escritos de Vieira sem referenciá-los às prescrições antigas, mormente aquelas advindas de Aristóteles para produção dos discursos que nortearam e moldaram as práticas letradas dos jesuítas na Modernidade. Entender os moldes é demasiadamente importante nesse caso, especialmente porque a fala de Vieira só expressa aquilo que eles permitem (Cf. PÉCORA, 2001). É claro que obedecem também ao fluxo político diacrônico, mas, sobretudo, sempre “pressupõem a metafísica escolástica como fundamento da íntima relação de teologia, retórica e política que as estrutura e as orienta” (HANSEN, *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 158). Essa afirmação segue a linha da tese de Pécora (2008) segundo a qual, retórica, teologia e política fazem parte de uma mesma faceta, ainda mais quando pensamos nos sermões de Vieira.

Em seguida falaremos um pouco sobre a retórica aristotélica e o seu processo de reatualização na Modernidade, um conjunto de métodos que pode ser encontrado nos escritos de Vieira, especialmente nos sermões, peças oratórias que tem um objetivo persuasivo claramente definido, conforme proposta da pedagogia jesuítica e dos ventos impostos pela Reforma Católica.

3.1. Antiguidade reatualizada

A retórica que se convencionou chamar de aristotélica tem origens mais remotas. É na Grécia que podemos perceber o início da preocupação com a arte de falar bem. A “*Iliada*” e a “*Odisseia*” estão repletas de exemplos do que estamos falando, literatura que foi moldada também por essas preocupações. Num mundo marcado pela oralidade, “falar bem era tão importante, para o herói, para o rei, como combater bem”. Podemos

dizer, portanto, que a oratória é a pré-história da retórica, situada temporalmente num tempo bem anterior “à sua configuração como ciência do discurso oratório” (ALEXANDRE JÚNIOR *in* ARISTÓTELES, 1998: 13).

Porém, é na Sicília, cerca de 485 a.c., que a “retórica teve sua origem como metalinguagem do discurso oratório” (ALEXANDRE JÚNIOR *in* ARISTÓTELES, 1998: 13). Num movimento de defesa da democracia sob a tirania¹¹², quando a necessidade de proteção levou o povo a requerer, através da palavra, seus “direitos legais”, é que temos a organização de professores em torno do que viria, mais tarde, se chamar retórica. É desse tempo, também, o primeiro manual conhecido sobre o tema. A principal contribuição da retórica, segundo Barthes (1970: 172), foi “ter submetido a prosa ao código retórico, propagando-a como discurso erudito, objecto estético, ‘linguagem soberana’, antepassado da ‘literatura’”.

Por retórica entende-se uma ciência que se ocupa da teoria e metodologia da comunicação. Claro, não estamos aqui falando de qualquer tipo de comunicação, mas daquela voltada para persuasão. Arte que gera moral, arte de persuadir, arte do bem dizer, é a arte da ornamentação do discurso e, sobretudo, a arte do discurso eficaz. Há aqui, uma íntima relação entre “ornamento e eficácia, o agradável e o útil, o fundo e a forma” (ALEXANDRE JÚNIOR *in* ARISTÓTELES, 1998: 17). Estamos falando, portanto, de falas/discursos intencionais, articulados para convencer, e em se tratando do discurso de Vieira, persuadir, para uma ação que tem como ponto de chegada, a eternidade redimida de todos os seres humanos, junto àquele que é Eterno. Nas palavras de Aristóteles:

Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir. Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras apenas é instrutiva e persuasiva nas áreas da sua competência; como, por exemplo, a medicina sobre a saúde e a doença, a geometria sobre as variações que afectam as grandezas, e a aritmética sobre os números; o mesmo se passando com todas as outras artes e ciências. Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão sobre qualquer questão dada. E por isso afirmamos que, como arte, as suas regras se não aplicam a nenhum género específico de coisas (ARISTÓTELES, 1998: 49).

¹¹² Os termos democracia, tirania e povo estão sendo utilizados conforme o sentido que tinham na Antiguidade. O episódio de imposição da democracia sob a tirania, ao qual estamos nos reportando refere-se à destronação de Gélon e Hierão, que povoaram a Sicília e “distribuíram terras aos mercenários à custa de deportações, transferências de população e expropriações”. (Cf. ALEXANDRE JÚNIOR *in* ARISTÓTELES, 1998: 13).

Persuadir porque, sobretudo, aquele que fala está defendendo não uma verdade, mas **a verdade**. Era assim que se acreditava no mundo antigo. Sem a retórica a verdade poderia ser derrotada num debate. É o ato de convencimento do outro que traz a verdade dos fatos; algo que não poderia ser feito sem a arte do bem falar.

Aristóteles foi autor de pelo menos dois tratados conhecidos sobre a produção do discurso: a “Retórica”, que se debruça mais diretamente sobre as comunicações feitas em público, os discursos, com fins persuasivos; e a “Poética”, aqueles discursos com fins de ornamentação, demasiadamente utilizados na poesia e literatura e que não necessariamente destinam-se à persuasão de outros (Cf. ALEXANDRE JÚNIOR *in* ARISTÓTELES, 1998). Aceitar a retórica da forma como foi metodologicamente pensada por Aristóteles, significa aceitar essa dicotomia de “sistemas”, diametralmente opostos em essência - a retórica e a poética -, mas que podem, eventualmente, carregarem características um do outro. Não é assim quando temos como referência o discurso vieirino?

“A retórica é a outra face da dialética” (ARISTÓTELES, 1998: 43). Segundo ele, de alguma forma, todas as pessoas ocupam-se de uma ou de outra, pois “todas elas, em certa medida, tentam questionar e sustentar um argumento [como ocorre na dialética], defender-se ou acusar [como na retórica]”.

Segundo o que foi proposto por Aristóteles, são três os meios de persuasão: os que provêm do caráter do orador, as emoções que são despertadas pelo orador nos ouvintes e os que são derivados dos argumentos verdadeiros ou prováveis utilizados no discurso.

Seguindo ainda a proposição aristotélica, o discurso comporta três elementos: o orador, a matéria de que se fala e o auditório; aspectos que delimitam a situação do discurso. Os gêneros, judicial ou forense, deliberativo ou político e demonstrativo ou epidítico, correspondem respectivamente às acusações ou defesas sobre coisas feitas no passado e visam demonstrar a justiça ou injustiça do que foi feito, exortações ou discussões com o fim de mostrar vantagem ou desvantagem de uma determinada ação e, por fim, o último gênero do discurso corresponde a louvações ou censuras de algo, com o objetivo de mostrar virtude ou defeito de uma pessoa, coisa ou evento. Sobre a finalidade de cada um dos discursos, Aristóteles afirma:

Cada um destes géneros tem um fim diferente e, como são três os géneros, três são também os fins. Para o que delibera, o fim é o

conveniente ou o prejudicial; pois o que aconselha recomenda-o como o melhor, e o que desaconselha dissuade-o como o pior, e todo o resto – como o justo ou o injusto, o belo ou o feio – o acrescenta como complemento. Para os que falam em tribunal, o fim é o justo e o injusto, e o resto também estes o acrescentam como acessório. Para os que elogiam ou censuram, o fim é o belo e o feio, acrescentando, eles também, outros raciocínios acessórios. Sinal de que o fim de cada género é o que acabámos de referir... (1998: 56-57).

Seguimos a proposição aristotélica principalmente porque é nela que os autores/pensadores seiscentistas, se debruçam para a feitura de seus escritos. Portanto, a retórica vieirina, fortemente marcada pelo paradigma neo-escolástico¹¹³, situa-se como um género deliberativo ou político, que, segundo Alexandre Júnior (1998: 26) traz como temas principais: “finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações e legislação”, distribuídos em “tópicos éticos, tópicos do mais/menos aplicados à comparação de bens e tópicos sobre constituições políticas”. Ou seja, enquanto género político, o esforço que empreende na feitura de seus sermões, por exemplo, deveria causar uma atmosfera de convencimento tal que conformasse os ouvintes a agirem pelo “bem comum” da humanidade.

Arelado a isso, e por causa desse objetivo de lutar pelo “bem comum”, as palavras de Vieira cumpriam um papel de legitimação do poder vigente, da monarquia portuguesa da qual era súdito. Após 1640 esse papel tornou-se cada vez mais claro, dadas as necessidades iminentes de justificação de um poder que acabara por tornar-se outro, num ambiente que, por sessenta anos era, sobretudo, espanhol.

¹¹³ Nos séculos XV e XVI, a elaboração de novos conceitos para pensar o mundo foi impulsionada pelas navegações e descobrimentos. O paradigma neo-escolástico foi fortemente reafirmado após a Reforma Protestante e a revolução científica. Portugal (e Espanha), no seio da modernidade, retomaram orientações culturais da Baixa Idade Média (Cf. VILLALTA, 1999: 23). Assim, houve o desenvolvimento da Segunda Escolástica ou Neo-escolástica que não era utilizada somente pelos doutos da Igreja, mas, de uma forma geral, conformou as teorias corporativas de poder como também foi a partir dela que houve a elaboração das bases da jurisprudência internacional dos povos cristãos (Cf. TORGAL, 1991: 110). De acordo com Villalta (1999: 23-24), essa forte orientação teológica permitiu que a alta cultura espanhola se mantivesse integrada à sociedade, desfrutando, inclusive, de amplo consenso. As concepções da Segunda Escolástica predominaram na Península Ibérica até meados do século XVII e tiveram bastante força também no século seguinte “quando ainda impregnavam a doutrinação política, constituindo-se como as premissas do pensamento político luso-brasileiro e hispano-americano. Nos domínios portugueses especificamente, nem as reformas pombalinas, nem a expulsão dos jesuítas lograram eliminá-las, com o que elas sobreviveram até o período da Independência” (VILLALTA, 1999: 24). As concepções da Neo-escolástica foram fortemente inspiradas pela reinterpretação dos escritos de São Tomás. Repudiavam o maquiavelismo e as “heresias” luteranas, e, ora incorporavam ora refutavam as ideias de Guilherme de Ockham e seus seguidores, que davam pouca importância à razão em matéria de teologia na medida em que considerava que a existência, dogmas e atributos de Deus não poderiam ser conhecidos por meio da fé, sendo somente provados na teologia supondo-se a fé (Cf. VILLALTA, 1999: 24). Para São Tomás o universo era regido por um conjunto de leis: a lei eterna, palco da ação de Deus, a lei divina, aquela que era comunicada aos homens por Deus através das Escrituras e a lei da natureza que Deus inscrevia nos homens para eles fossem capazes de entender seus desígnios e, por fim, a lei positiva (Cf. VILLALTA, 1999: 26).

Ao longo do tempo e principalmente durante a Modernidade, e, talvez, por essa demanda imposta pela necessidade política da monarquia, apesar de os letrados seguirem o que foi proposto por Aristóteles para feitura de seus discursos, o que percebemos é que os gêneros tenderam a se mesclar (Cf. MOSCA, 1997: 178), fazendo com que características de uma determinada qualidade de discurso aparecessem “camufladas” ou não em outra espécie de discurso, conforme aquilo que foi proposto na retórica aristotélica.

A respeito dessa mescla, a título de exemplo, e também porque acreditamos que embora classificado como um gênero político (do qual a religião não se desvincula), o discurso de Vieira, nos sermões que tomamos para análise, aparecem sempre imbricados de características que extrapolam aquilo que caberia num gênero deliberativo. Citamos o excerto de Faria, para quem:

a História (...) o sujeito mais capaz da Oratória que nenhum outro, porque nela se usa do gênero Demonstrativo, contando vários feitos condenando os vícios, e louvando as virtudes; e do Deliberativo, introduzindo orações, conselhos e discursos, e muitas vezes do Judicial, o qual raramente se aparta do deliberativo (FARIA, 1999: 46).

O autor refere-se também ao que se entendia por história no período moderno, aspecto sobre o qual trataremos mais adiante. Contudo, o que queremos demonstrar é o caráter misto que os gêneros do discurso foram adquirindo ao longo do tempo. Esse fato esclarece que não havia necessariamente, na retórica seiscentista, um gênero puro (Cf. ALMEIDA, 2011:67) e que os usos que eram feitos dos gêneros corroboravam, sobretudo, para o “bem comum” da humanidade.

Dizemos isto porque este mesmo discurso, ao tratar das questões políticas relativas à expansão do Império português, obedece, também, a um papel legitimador de um novo Rei e de seu governo diante daquele “Portugal castelhanizado”. Entendemos que o discurso de Vieira após a Restauração portuguesa ocupa-se, sobretudo, dos temas relacionados a esses quesitos.

Apesar da mistura dos gêneros dos discursos ao longo do tempo, a cultura discursiva moderna permaneceu dialogando com as normatizações aristotélicas para a disposição da oratória. Segundo Oliveira (2002:20), inclusive, o século XVII reafirma essa composição, referindo-se não somente ao tempo em questão, mas permanecendo fortemente marcado pela época antiga a qual ele se refere.

Uma ruptura com a cultura antiga (cujo cerne é constituído pela retórica) parece ter sido induzida com o advento do cristianismo que considerou os referenciais de outrora oriundos de cultura pagã, idólatra e, por isso, ponderada como sendo imoral aos olhos da nova ortodoxia. A cultura letrada moderna, no entanto, parece reatualizar a retórica aristotélica não somente no sentido do puro ornamento em si, mas, também, sobretudo, no que se refere à subordinação do estilo para fins pedagógicos à serviço da moral cristã (Cf. OLIVEIRA, 2002: 21). Esses objetivos foram empregados principalmente pela Companhia de Jesus e seu propósito catequizador no “Novo Mundo”.

A trajetória da Companhia de Jesus e de seus missionários nas terras do Brasil foi cunhada lado a lado com a espada dos colonizadores. Ao mesmo tempo em que as terras eram desbravadas pela necessidade de povoamento do território “recém descoberto”, a letra dos religiosos ia compondo as cores desse novo lugar e formando um imaginário sobre ele em seus países de origem. Assim, a colonização pelas armas aconteceu concomitantemente a uma “colonização pela pena” (Cf. ALMEIDA, 2011); aos letrados, cuja maioria pertencia ao clero, coube também a tarefa de comporem os “títulos da conquista” (Cf. PÉCORA, 2001: 18). Essa foi, portanto, uma conquista também da palavra; era ela quem dava sentido ao novo espaço onde se desenvolveram novas práticas sociais ao lado de novos sujeitos, dentre eles, os indígenas. Daí depreende-se a importância dos letrados na composição de uma sociedade como essa, eminentemente oral e que trouxe, em seu âmago, referências antigas e modernas que foram postas em prática naquelas novas terras, além do oceano.



Para entender os sentidos dos escritos dos letrados na sociedade colonial, indivíduos, aliás, cujos discursos foram fulcrais para a manutenção do poder régio no *mare-lusitano*, devemos, também, ter em mente as prescrições que estiveram presentes na forma escrita, através da qual, principalmente os religiosos, davam contas do avanço das conquistas e referendavam a atuação jesuítica no Além-mar.

Não há referência melhor para entender as prescrições na cultura letrada dos religiosos da Companhia de Jesus do que recorrer às cartas jesuíticas produzidas no

Brasil como testemunho das ações dos missionários, dos nativos, da nova terra e, como veremos adiante, cumprindo papéis centrais na demarcação doutrinária de uma instituição que ainda engatinhava quando chegou ao Brasil, além de contribuir para a edificação e união de seus membros.

As cartas jesuíticas, portanto, fornecem um cabedal de informações sobre o cotidiano daqueles que chegaram ao Brasil para “civilizá-lo”, mas principalmente porque contavam aos ausentes sobre o público nativo encontrado no lugar. Antes, porém, conforme propôs Pécora (2001: 18), esses escritos não devem ser vistos

como uma tábua em branco, na qual os acontecimentos vividos pelos missionários figuram como protagonistas nem tampouco como subjetividade, como impacto sentimental ou expressivo dessa notícia [notícia da conquista] em certa mentalidade europeia. As cartas, no verossímil que proponho, devem ser vistas, antes de mais nada, como um mapa retórico em progresso da própria conversão.

Isso significa que tais escritos, as cartas, são produzidos para o êxito da ação missionária. Esse sentido pode também ser atribuído à produção dos sermões de Vieira, especialmente quando falamos daqueles elaborados no Estado do Maranhão, por tratarem-se mais especialmente de sua atividade missionária junto aos indígenas. Ao mesmo tempo em que comprovavam a atuação da instituição, as cartas fundavam, no Brasil, sentidos para a conquista e conversão dos naturais.

A tradição escrita da Companhia de Jesus foi fortemente marcada pela produção de cartas cujo sentido corroborava, inclusive, para a afirmação da identidade jesuítica, ao mesmo tempo em que cumpria a função de edificação do corpo de missionários enquanto estavam distribuídos pelos quatro cantos do mundo (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006). Um pouco dessa discussão foi feita por nós no capítulo II deste trabalho.

Epistemologicamente, estamos falando da *ars dictaminis*, a arte de escrever cartas, cuja teorização foi feita ainda no século IV com a obra de C. Julius Victor, a **Ars Rethorica**¹¹⁴. A obra de Victor, de acordo com a leitura atenta de Murphy (1986: 203), dedicava-se muito mais ao que ele chamou de *sermo*, isto é, ao discurso informal, utilizado principalmente nas conversas cotidianas. Este discurso deveria ser elegante e breve e não devia comportar ostentações de ornamento (Cf. PÉCORA, 2001: 19). Além

¹¹⁴ Um estudo dos mais referenciados no que diz respeito ao entendimento da apropriação da retórica aristotélica no medievo e, após, na Modernidade, foi feito por Murphy (1986). As considerações em torno da teorização da *ars dictaminis* são, inclusive, baseadas nessa obra.

da teorização sobre os discursos desobrigados de formalidade, a **Ars rethorica** dedicou-se também às epístolas. Segundo Murphy (1986: 203), os tipos básicos das cartas consistiam em *negotiales* - isto é, oficiais, cuja matéria argumentativa era séria, nas quais era possível escrever de forma erudita ou polêmica - e “familiares” – cujas principais virtudes eram a brevidade a exposição clara dos argumentos. De acordo com Pécora (2001: 19), o mais importante nas cartas era como estaria expressa a relação entre autor e destinatário: “se se escreve a superior, a carta não deve ser “jocosa”; a igual, não descortês; a inferior, não orgulhosa”.

Ao final do século XI a *ars dictaminis* expressou uma preocupação bem maior quanto ao emprego da retórica no escrever, em detrimento do discurso oral. Essa mudança de foco foi acompanhada também de uma modificação no centro de estudos epistolares, que passou a ser Bolonha (Cf. PÉCORA, 2001: 20). A obra referência é a de Adalberto Samaritano, cujo título é **Praecepta dictaminum**, escrita entre 1111 e 1118. De acordo com Murphy (1986: 222) a partir da sistematização dessa obra temos um *status* de “dictador profissional não eclesiástico”. A teorização de Samaritano diz que é o destinatário quem determina o tipo de carta que seria gerada. Os tipos poderiam ser *sublimis, mediocris ou exilis*¹¹⁵. Quase que imediatamente posterior ao período em que a obra de Samaritano dedicou-se aos estudos da produção de cartas, outro autor, Hugo de Bolonha escreveu a **Rationes dictandi prosaice** (1119-1124). Para este último, segundo Pécora (2001: 20), há dois tipos básicos de “dictaminem”: o “prosaico” em que vai concentrar-se, e o métrico (cuja composição guarda medida por pés, por número de sílabas e rima, ou combina prosa e verso)”.

Tanto na obra de Samaritano quanto na de Hugo de Bolonha observamos uma preocupação com as “saudações”; esse aspecto foi ressaltado por Murphy (1986) e também por Pécora (2001). As saudações definem-se segundo os destinatários e é nesse espaço que se pode galgar a boa vontade dos receptores, por isso era de suma importância essa sessão da carta. Fica explícito, inclusive, o caráter persuasivo que as cartas seculares carregavam; propriedade que permaneceu praticamente intacta na produção de cartas jesuíticas, cujo intuito de convencimento dos leitores alia-se ao da

¹¹⁵ Acerca dos tipos de cartas sistematizados por Adalberto Samaritano e dos demais que serão elencados posteriormente, como Hugo de Bolonha, por exemplo, não nos deteremos com mais afinco, ademais, como já dissemos, fica como referência a obra de Murphy (1986), cujos estudos abordaram com mais detalhes esses aspectos. Nossa menção a eles, em nosso entendimento, faz-se necessária para construir os caminhos pelos quais passou a *Ars dictaminis*, já que a sua influência no que se refere à produção de epístolas, esteve demasiadamente presente na atuação missionária dos jesuítas no Brasil. Não nos esqueçamos que a carta é a chave do sistema jesuíta no além-mar (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

criação e aprofundamento da identidade missionária, bem como a edificação dos membros da instituição.

Em Bolonha apareceu outra obra importante no que diz respeito à teorização sobre a produção de epístolas. A **Rationes dictandi** de 1135 só chegou ao conhecimento dos estudiosos do século XXI pela republicação recente de James Murphy¹¹⁶. A obra não assinada, segundo Pécora (2001: 20), define que uma carta, enquanto composição escrita, é “a exposição por escrito de certa matéria, seguindo a ordem devida”. Seguindo as instruções da obra de 1135, as composições das epístolas poderiam ser métricas, rítmicas e prosaicas¹¹⁷. Todos esses tipos seguiam uma ordem contínua e estavam subordinadas às ordens gramaticais vigentes (Cf. PÉCORA, 2001: 20). Ou seja, a partir do século XI com a mudança do centro de estudos epistolares para Bolonha, observamos um maior investimento das normas gramaticais na produção de cartas, derivado, certamente, da preocupação crescente do emprego das regras da *ars dictaminis* no discurso escrito em detrimento do discurso falado.

A escola francesa de Orléans constituiu-se como outro centro importante no estudo da teorização das cartas. Seu destaque se refere a uma aproximação cada vez maior do discurso com a *ars grammatica*, sugerindo o uso do *proverbium* e das *sententiae*¹¹⁸ nos exórdios (Cf. PÉCORA, 2001: 21). No que se refere à produção de cartas jesuíticas o trabalho que mais merece menção é o **Compendium rhetorice** (1332), obra anônima na qual a *ars dictaminis* aparece relacionada com as teorizações da *ars praedicandi* notadamente com a figura do *exemplum*, trazendo o passado como forma de fornecer um exemplo para os leitores do presente, é exatamente “a formulação de um modelo universal, exemplar, edificante da matéria em questão” (PÉCORA, 2001:

¹¹⁶ A obra não assinada foi divulgada no tratado publicado por Murphy intitulado **Three Medieval Rhetorical Arts**. Berkeley e Los Angeles, 1971.

¹¹⁷ Segundo Pécora (2001:20), as composições prosaicas seguem uma forma padrão intitulada “formato básico aprovado”, ou seja, de acordo com as normas da gramática. As palavras de Pécora deixam escapar que a redução das epístolas às regras gramaticais, seguia a indicação de serem construídas de modo a “atingir pelo menos os educados”. Ainda segundo a obra anônima, as composições admitiam cinco partes básicas, a saber: *salutatio*, expressões de cortesia ou manifestações de sentimentos amistosos em relação ao destinatário independente do nível social ao qual pertencia, *benevolentiae captatio*, uma ordenação lógica das palavras de modo a influir com eficácia na mente do receptor, *narratio*, que é nada mais que o informe da matéria em discussão, podendo ser simples ou complexa, dependendo do número de assunto a serem tratados, *petitio* o discurso através do qual se pede alguma coisa que podem ser de nove espécies: suplicatória, didática, cominativa, exortiva, incitativa, admonitória, de conselho autorizado, reprovativa e direta; e, finalmente, *conclusio*, um resumo dos temas tratados destacando vantagens e desvantagens para que fiquem impressas na memória do destinatário. De acordo com Pécora (2001: 21), a composição dessas partes tem como referência principal a **Oratio** de Cícero “submetidas, contudo, ao crivo do que se supôs ser conveniente ao discurso escrito informal”.

¹¹⁸ Ou seja, a Escola Francesa de Órleans sugere o uso de provérbios e das sentenças (requisições que serão feitas ao longo da carta) no exórdio.

21). Outra característica que ressalta aos olhos e que foi apropriada na escrita jesuítica é o uso da alegoria¹¹⁹ mesclando-se com a técnica de interpretação das Escrituras Sagradas.¹²⁰

Mais uma obra que se ocupou da feitura de cartas foi a **Candelabrum**, redigida em cerca de 1220 por Bene de Florença. A obra, dividida em cinco livros, foi estudada atentamente por Charles S. Baldwin (Cf. PÉCORA, 2001: 21) e transcrita na **Medieval Rhetoric Poetic** em 1928¹²¹.

A discussão da arte epistolar até então calcada pelos *dictadores* medievais foi suplantada pelos humanistas. A transformação que marcou essa passagem se remete ao reforço da oposição entre a carta formal (*contentio*) teorizada por aqueles e a carta familiar (*sermo*) praticada pela tradição clássica antiga, cujo cerne, na modernidade, reside, principalmente, nas cartas de Cícero, culminando no ciceronismo do início do século XVI¹²² (Cf. PÉCORA, 2001: 23). Essa época, inclusive, seguindo as indicações de Pécora (2001), abre a era de uma “nova epistolografia”. A partir de então o gênero da carta passou a ser encarado como algo próximo ao diálogo, por isso a exposição de qualquer argumento escrito deveria ser feito de forma simplificada.

Desse período de transição de uma velha para uma nova epistolografia, o nome fundamental é Coluccio Salutati, cuja principal contribuição reside, segundo Henderson (*apud* PÉCORA, 2001: 23), na flexibilidade de adaptação à situação dramática narrada em cada carta. Ou seja, ao longo do tempo, há uma preocupação cada vez mais crescente na práxis epistolográfica. Nesse tempo a carta passou paulatinamente a refletir a situação específica que o remetente estava passando ou a qual ele estava se referindo.

Esse fato corresponde ao período de disseminação do humanismo por toda a Europa. Nos manuais italianos do século XV, a tendência foi apropriada através da

¹¹⁹ Conforme Pécora (2001: 21) o uso da alegoria advinda da escola francesa de Orléans era empregado pelo modelo clássico da permutação, ou seja, pela troca de sentidos de uma palavra por outra para que seu significado usual desse a entender algo diferente dele.

¹²⁰ De acordo com Murphy (1986: 245) a técnica de interpretação da Bíblia era caracterizada por sentidos espirituais, além do literal, a saber: o alegórico propriamente dito referindo-se “ao que deve entender-se ou crer-se”; o anagógico “o que há de desejar-se” e o tropológico que especifica “o que há de fazer-se em boas obras”.

¹²¹ De acordo com Pécora (2001: 21-22), o primeiro livro da **Candelabrum** define a *compositio* como disposição ornada das palavras (*ordinatio verborum equabiliter perpolita*), exigindo um ritmo distinto da fala comum: o *cursus*. As composições poderiam ser dos seguintes tipos: apta, natural ou casual. Conforme Baldwin (*in* PÉCORA, 2001: 22), a composição casual configurava-se como a particularmente adequada para comentários às Escrituras Sagradas efetuadas por “santos homens” da Igreja. O livro dois é dedicado às figuras tradicionais do ornato. O livro seguinte traz três tipos de *dictaminem*: em prosa, métrico e rítmico. O livro IV trata ainda desses três tipos de *dictaminem*, sendo uma continuação do anterior e o quinto e último livro, resume os anteriores.

¹²² Referência fundamental sobre o tema encontra-se na obra de Fumarolli (1980).

reafirmação da carta como gênero adequado amigável, entre conhecidos. Isso significa que a escrita deveria ser feita em *sermo* e não em estilo oratório, exigindo, sobretudo, brevidade. Os propósitos dessa “nova carta” eram persuadir ou dissuadir, declarar a amizade, exortar à virtude ou deter o vício (Cf. PÉCORA, 2001: 24).

Dessa forma, o que se observa é que a carta deixou de ter um caráter mais formal e foi se amoldando ao longo do tempo para tornar-se um diálogo entre amigos com um tom mais informal, ainda que continuasse reafirmando os preceitos antigos em sua estrutura. Esses aspectos são válidos para as cartas seculares; vejamos a partir de agora a estrutura das cartas sacras, notadamente as jesuíticas.



Propomos brevemente, na sessão anterior, a apresentação das reformulações que a estrutura das cartas desenvolveu ao longo dos séculos IV ao XV. A seguir, enfatizaremos a importância das epístolas na Companhia de Jesus enquanto instituição que nasceu para atuar dispersa pelo mundo afora, com o intuito primeiro de levar as boas-novas a todo e qualquer povo. O papel da carta não é só importante no seio da Sociedade de Jesus, diríamos que ela toma contornos estruturantes e fundamentais no que diz respeito à eficácia do processo administrativo e edificante dos missionários.

Antes de mais nada, gostaríamos de ressaltar algumas considerações sobre a estrutura formal das cartas jesuíticas que foram utilizadas nas missões do Brasil, e, também, no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em primeiro lugar, de acordo com os estudos de Pécora (2008: 39) a escrita jesuítica produzida no Brasil reflete tão somente acomodações da tradição epistolográfica que foram revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos pelos missionários no *mare-lusitanum*. É importante lembrar, no entanto, que não há fuga definitiva das prescrições vigentes na instituição, o que aconteceu, sobretudo, foram reformulações no processo de escrita das cartas, especialmente para apropriar os temas mais complexos que foram tratados pelos missionários como “o índio do jesuíta” (PÉCORA, 2008: 39), ou seja, o índio descrito pelo jesuíta.

Ainda de acordo com Pécora (2008: 40) as partes constitutivas das cartas são: *salutatio, captatio benevolentiae, narratio, petitio e conclusio*.

Assim como no sermão, a *salutatio* é a primeira parte do exórdio da carta. Grosso modo, trata-se de uma saudação breve, assumindo formas distintas dependendo do destinatário. Para leigos e superiores eclesiásticos que não fazem parte da Companhia, “a *salutatio* invoca paz, graça ou consolação apenas em favor dos destinatários, como desempenho de zelo espiritual e humildade” (PÉCORA, 2008: 40). Em relação aos irmãos, a fórmula da saudação concorre no sentido de reafirmar a união que rege o corpo da Ordem.

A *captatio benevolentiae*, segunda parte do exórdio, em linhas gerais, busca a predisposição favorável do leitor para o que há de ser lido em seguida. Nessa parte o missivista se esforça por empregar recursos para atrair positivamente o leitor, preparando-o para a sessão seguinte da carta. Entre os recursos utilizados está o de colocar-se com “humildade face aos demais irmãos da ordem” (PÉCORA, 2008: 40). Ao dar notícias sobre os frutos da missão, o autor da carta deveria atribuir os sucessos sempre a seus irmãos, “apresentando-se como membro inútil e cheio de pecados, chegando por vezes ao ponto de fazer da carta o testemunho de um gesto de auto-humilhação”¹²³ (PÉCORA, 2008: 40). É na *captatio* também onde o jesuíta coloca em primeiro plano as dificuldades da missão, especialmente aquelas relacionadas à salvação do gentio. A principal função da *captatio benevolentiae*, contudo, é realçar a união mística dos membros em torno da Companhia de Jesus, por isso essa parte da carta cumpre as exigências inicianas de um propósito devocional. “O que se inscreve na carta, mais que um conteúdo, é a comunicação instantânea de afetos como caridade e amor” (PÉCORA, 2008: 40).

A parte seguinte da carta compreende os procedimentos da *narratio*. Nesta sessão narra-se algo ocorrido a uma pessoa ausente estabelecendo um “estado de coisas”, um relato sobre a situação das missões, fazendo com que todos pensem o modo como podem contribuir para a solução de algum problema, mesmo que seja por meio de orações (Cf. PÉCORA, 2008: 41). Esse aspecto também pode ser observado nos sermões, onde o jesuíta escreve visando persuadir os ouvintes a modificarem suas práticas, afim de que algum problema fosse solucionado, sempre pelo bem comum de todos. Nesse sentido, a narração compõe-se como um quadro temático. Os mais simples são compostos como diagnósticos da situação geral em que se encontra o Brasil. Um

¹²³ A própria escrita da carta, segundo Pécora (2008: 40), é colocada na *captatio* como um procedimento que obedece, sobretudo, não a vontade pessoal, mas a obediência devida ao Superior e à Companhia. “A escrita da carta, ela mesma, apresenta-se como efeito de uma ordem” (PÉCORA, 2008: 40).

exemplo clássico é o tema da terra sempre fértil, analogia estendida também à fertilidade das mulheres. Enfim, pinta-se um quadro de virtualidades do Brasil enquanto geografia, “o ótimo local para implantação da cidade, a disposição dos índios para ajudar, a terra fértil, os bons ares, a extensão do território, o clima refrescante e temperado, a diversidade e delícia dos frutos, os bons peixes, a beleza dos montes, a diversidade da fauna e da flora etc” (PÉCORA, 2008: 42). O quadro pintado também se refere aos costumes das gentes que lá vivem. Dessa vez, entretanto, o quadro pintado evidencia, sobretudo, “uma longa sucessão de enganos e vícios, de pecados mortais, de prantos derramados sobre a terra originalmente boa” (PÉCORA, 2008: 42).

Em conformidade com as palavras de Pécora (2008: 42), no que diz respeito à descrição das gentes que vivem nas terras do Brasil, nas epístolas, a categoria “morador cristão” é frequentemente descrita de modo negativo, sendo, inclusive maus exemplos para os índios:

verdadeiros “estorvos da conversão”, seja por incentivar o canibalismo e as guerras contínuas entre as tribos, sob pretexto de política defensiva, seja por adúlteros, amancebados e pelos enganos, trapaças, blasfêmias e escândalos praticados. Os mais notáveis são o *descuido* da alma do servo; o ódio geral ao índio; a escravização sem *justa causa*; a preguiça e sensualidade, maior que a dos nativos; a impossibilidade da comunhão, uma vez que a confissão lhes está proibida pelos muitos pecados mortais em que vivem; o abandono *no sertão* dos filhos que têm com as índias; o roubo das roças; a farsa da justiça que não reconhece o indígena como testemunha do crime; afora a própria desobediência civil e a geral murmuração que fazem contra as disposições do governador, o que, tudo resumido, revela um retrato baixíssimo do *português*, no qual avulta a *covardia* (PÉCORA, 2008: 42, destaques do autor).

As palavras de Pécora deixam claras as condições em que viviam os portugueses nas terras do Brasil, especialmente considerando os aspectos que se referem ao incentivo dos costumes considerados bárbaros e praticados pelos indígenas. Ressaltam-se aqueles que se referem diretamente ao trato com os nativos, como, por exemplo, a escravidão sem causa justa e as relações sexuais desenvolvidas entre as índias e os luso-brasileiros gerando filhos que eram sumariamente abandonados pelos sertões. Como se não bastasse o mau exemplo dos portugueses perante os indígenas, as cartas jesuíticas revelam ainda o modo de vida dos clérigos de outras ordens, dando absolvições indevidas e cobrando pelo ofício da missa e que, por isso, entre outras coisas, não contribuíam em nada para a eficácia da pregação (Cf. PÉCORA, 2008: 42).

Quanto à caracterização do indígena, algo que, para o que estamos perseguindo nesse trabalho, nos interessa muito mais, as cartas trazem uma distinção teológica decisiva para a relevância (e justificação) da pregação missionária. Ainda em conformidade com Pécora (2008: 43), essa prerrogativa significa que o índio não é um servo nem réprobo por natureza: “apenas más práticas e pecados arraigados afastam-no de sua própria disposição original para a sociedade, o bem, Deus” (PÉCORA, 2008: 43). É a prática diária que os tem condenado. A descrição dos maus costumes dos ameríndios é feita a partir de tópicos: “práticas contra-natura” referindo-se aos rituais de antropofagia, descritos pelos padres como canibalismo, poligamia e nudez, “políticas” de beligerância constante entre tribos rivais, vida em discórdia, ausência de lei comum e de autoridade centralizada, como um rei, por exemplo. A ausência de um rei, de acordo com a análise das cartas jesuíticas empreendida por Pécora (2008), tornava mais custosa a sujeição dos indígenas a Deus. Havia ainda a tópica da “falta de fé e ignorância de Deus” que seriam o desconhecimento da glória salvífica e da danação eterna figurada pelo fogo do inferno; por último a tópica dos “pecados e fraquezas”, sensualidade, brutalidade, alcoolismo, inconstância das crenças e nomadismo. Tudo isso era acentuado pela “incompletude da língua indígena” cujos sentidos não abarcavam a reta ordenação política e religiosa colocada pelos padres jesuítas (Cf. PÉCORA, 2008: 43).

Apesar das tópicas mencionadas acima descreverem os maus costumes dos indígenas, quando apareciam nas cartas elas evidenciavam que, embora as práticas fossem más, não significava que os indígenas possuíam uma natureza má. Era exatamente por isso que a intervenção jesuítica junto a eles era possível e justificada. Por isso observamos um segundo conjunto de tópicos¹²⁴ que descreviam a grande inclinação dos indígenas à adoção das coisas da fé católica, como a obediência que desvelavam aos padres, sendo, por isso, fáceis de senhorear. Mostravam docilidade e desejo de aprender, apresentando, inclusive, memórias longínquas da fé, como as relativas ao dilúvio ou à passagem de S. Tomé pela América, mesmo que adulteradas ou incompletas. O mais importante, no entanto, é que não adoravam, nem conheciam Deus contrário ao cristão (Cf. PÉCORA, 2008: 43). As descrições positivas levaram os padres a retratarem o indígena através da metáfora do “papel em branco” no qual se poderia imprimir qualquer letra em prol da monarquia e da fé católica.

¹²⁴ Além das tópicas mencionadas que se configuram de modo a fornecer um “estado de coisas” do Brasil, segundo Pécora (2008: 44), a *narratio* traz também o papel de narrar projetos futuros de intervenção da Companhia de Jesus nas missões de além-mar. Quando o prognóstico de ações futuras ocorre nas cartas, o grupo temático indígena é o grande alvo dos projetos dos missionários.

Essa metáfora atesta a não resistência do índio para as coisas da fé, contudo não adentra para a questão da conservação dos “bons” costumes, aqueles que seriam passados pelos padres através da pregação. A questão da conservação é retratada através da tópica da inconstância que, aqui, tratamos como paradigma e que será oportunamente desenvolvida. A exposição do indígena enquanto “papel em branco” salienta uma relação entre missionários e indígenas que os torna próximos (Cf. PÉCORA, 2008: 44). Próximo é o contrário de “outro”, uma categoria por natureza semântica, excludente em seus termos. Sendo próximo, a ação missionária junto a eles é perfeitamente possível, sendo necessário, no entanto, a remoção dos “maus costumes” para que isso o mantenha inclinado aos caracteres cristãos.

A *narratio* cumpre ainda, como função específica, a preparação do leitor para a sessão que seguem a *petitio*, ou seja, as muitas solicitações feitas às autoridades competentes após ter sido apresentado o “estado das coisas”. Dentre os pedidos comuns o principal era o envio de mais Padres¹²⁵; também havia outros, como, por exemplo, a nomeação de um Vigário Geral ou Bispo¹²⁶ ou de inquisidores¹²⁷, nomeação de um governador “zeloso e prudente” (PÉCORA, 2008: 44) e que favorecesse a conversão e, por fim, o pedido para o envio de mulheres para casar¹²⁸.

A *petitio* configura-se como uma parte importante da epistolografia jesuítica, pois, como dito acima, é nela que são feitas as petições ao poder central. Sua estrutura formal permite que ela esteja sempre no meio da carta, contudo, há casos em que participa também da conclusão como retomada de um pedido já expresso anteriormente, “seja como “remédio” para o que antes se deu a conhecer” (PÉCORA, 2008: 45). De modo que a *conclusio*, última parte da carta, cria um “lugar devocional e acentua a malha hierárquica e mística constituída pela Sociedade de Jesus” (PÉCORA, 2008: 45).

Falamos um pouco, mesmo que brevemente das partes que constituíam as cartas jesuíticas, sobretudo porque, em essência, a estrutura se repete nos sermões; escritos que acompanhamos mais de perto neste trabalho. Podemos perceber também o quanto o grupo temático indígena aparece nas cartas, pois eram alvos certos dos projetos dos missionários.

¹²⁵ Segundo Pécora (2008: 44) os pedidos recorrentes para o envio de clérigos para o Brasil eram feitos advertindo que, para a atuação eficaz nas terras do Brasil, era necessário mais virtudes do que letras, pois esta última não estaria entre as necessidades imediatas dos índios.

¹²⁶ Especificamente para o estabelecimento de uma justiça eclesiástica (Cf. PÉCORA, 2008: 44).

¹²⁷ Notadamente para examinar a prática missionária dos clérigos de outras Ordens (Cf. PÉCORA, 2008: 44).

¹²⁸ Órfãs ou mesmo “erradas” (Cf. PÉCORA, 2008: 44).

As **Constituições**, documentos que regulavam o funcionamento da Ordem, são explícitas em dizer sobre a grande importância da arte de escrever cartas no seio da instituição. Esta arte, aliás, fazia parte da vida do missionário desde os tempos do noviciado. Até mesmo nas refeições, quando se alimentava o corpo, era recomendável a leitura de “cartas de edificação” para que a fortificação da matéria se estendesse também à fortificação da alma (Cf. PÉCORA, 2001: 26).

Se o princípio de uma instituição como a Companhia de Jesus era a busca por fiéis nos vários lugares do mundo, essa demanda implicou a necessidade de um sistema de comunicação que pudesse fazer com que a unidade entre os membros e o governo local e entre este e o Geral, em Roma, fosse confirmada. Essa rede de comunicação era feita através da troca de cartas. Segundo Castelnau-L’Estoile (2006: 72) a epistolografia é a chave do sistema jesuíta. As cartas representavam um papel estruturante na organização burocrática e na dimensão edificante dos membros da Ordem. A dispersão era atenuada e a correspondência assumiu o papel de mediar a relação dos diversos membros entre si e com o Geral da Instituição. Além de dar contas e enviar informações sobre o que estava sendo feito nas diversas regiões com os outros missionários, a troca de cartas corroborava a identidade jesuíta e o sentimento de pertencimento à Ordem (Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006: 73), de modo que a sua escrita também era um instrumento de edificação para seu autor e para seu destinatário. Ainda de acordo com a autora citada, além do caráter edificante que a troca de epístolas fornecia aos missionários, reforçando a identidade jesuítica por meio da “comunhão do amor divino” (2006: 74), o único laço capaz de manter unidos os membros separados, a correspondência tinha ainda como objetivo informar aos superiores sobre as especificidades locais, dando, ao mesmo tempo, ao governo central, a possibilidade de exercer o maior controle sobre os seus subordinados. De forma resumida citamos integralmente Castelnau-L’Estoile:

A correspondência tinha assim um papel estrutural na organização da Companhia de Jesus: ela reforçava a identidade do grupo disperso, permitia adaptar as regras às circunstâncias locais e dava ao centro o meio de exercer uma forma de controle. Segundo a fórmula de Luce Giard, a correspondência “é o preço da invenção de um novo modo de vida religiosa”. De fato, ela é o “preço” da abertura para o mundo, da dispersão, da ausência de normas muito rígidas (2006: 76).

Era através das cartas, muitas vezes, pela distância física que se encontravam os missionários do Superior e este daqueles, que o fluxo de informações transitava entre os membros do corpo da Ordem para edificação de todos. A correspondência entre superiores e inferiores, por permitir que as informações veiculassem por várias partes do mundo, também “ajudava na união dos ânimos” (Cf. PÉCORA, 2012, s/d). Saber uns dos outros, na concepção constante nas **Constituições** produzia uma rede de solidariedade e edificação mútua. De acordo com Pécora (2012), semanalmente as autoridades eclesiásticas locais ou reitores deveriam dar contas ao Provincial¹²⁹ através de carta. Este, por sua vez, redigia informações ao Geral¹³⁰. No caso de estarem em destinos diferentes, as epístolas deveriam chegar ao menos uma vez por mês bem como as respostas (Cf. PÉCORA, 2012).

O papel preponderante do que significam as cartas para a Companhia de Jesus nas **Constituições** evidencia três aspectos decisivos do seu emprego jesuítico: em primeiro lugar a informação. Este primeiro aspecto nem de longe parece menor, posto que o fluxo de informações via correspondência era o único meio de relato da época. Em seguida, a reunião de todos os membros dispersos pelo mundo por meio das notícias num único corpo e, por fim, o impulso da experiência mística entre os missionários, isto é, como êxtase de participação na vida espiritual. “Neste terceiro ponto, as cartas enviadas de todas as partes do mundo são tão particulares como exemplares; são ao mesmo tempo referência histórica única e alegoria espiritual comum” (PÉCORA, 2012).

Os efeitos produzidos pela leitura de cartas na psicologia coletiva dos missionários esclarecem a grande importância que a Ordem desvelava a escritura delas. De uma só vez edificavam escritor e leitor e motivavam a criação de uma mesma rede de fé através das experiências devocionais dos companheiros. De acordo com Pécora (2012), os padres da Ordem chegaram a fazer observações sobre os efeitos das cartas de Santo Inácio. “Dizem que elas produzem “gozo e alegria” incontáveis, deixando “os irmãos banhados em alegria de ouvir”, e que nelas mesmo uma só palavra poderia consolá-los muito. Já a menor demora em recebê-las é como “um castigo” que os priva “do leite da consolação costumeira””.

É o próprio Inácio quem comunica, através de carta, as determinações para escritura delas. Determinações essas que, vale lembrar, eram válidas como força de lei; lembremos o peso absoluto da obediência entre os jesuítas (Cf. PÉCORA, 2001:30).

¹²⁹ Aquele que representava a Ordem na Província (Cf. PÉCORA, 2012).

¹³⁰ O maior representante da Ordem no mundo.

Em correspondência de dezembro de 1542, dirigida ao Padre Pedro Fabro, missionário na Alemanha (Cf. PÉCORA, 2012), Inácio lhe comunica a sua determinação de que, ao escrever, os padres fizessem uma carta principal, que “se pudesse mostrar a qualquer pessoa”, e especialmente às autoridades de Roma, que sempre manifestavam muito interesse em conhecê-las. Por ser uma correspondência de ampla divulgação dentro da Ordem, Loyola sugere que fosse escrita uma vez e, após, reescrita, corrigindo-a tanto no que se refere ao emprego da norma culta como pelo grande cuidado que os escritores deveriam ter com o conteúdo das epístolas, sobretudo “porque a escrita fica e dá sempre testemunho, e não se pode assim bem emendar ou glosar tão facilmente como quando falamos” (Cf. PÉCORA, 2012). Loyola especifica ainda ser obrigatório que essa carta principal “guardasse ordem”, não trouxesse “coisas impertinentes” e que proporcionasse edificação a quem a lesse; ela deveria ser escrita tendo em mente o “serviço de Deus e aproveitamento do próximo”. Nessa perspectiva, o estatuto da carta é o mesmo de outras “obras espirituais”, como “sermões, confissões, exercícios”. Inácio, então, reserva para os “anexos” da “carta principal” os comentários mais delicados, tais como aqueles que se referissem à saúde corporal dos missionários e os negócios mais particulares ou atinentes à vida interna da Companhia (Cf. PÉCORA, 2012). Ao contrário da carta principal, os anexos poderiam ser escritos de forma mais livre, sem tantas regras ou preocupações, “à pressa da abundância do coração”, com ou sem ordem, e ainda “alargando-se” à vontade (Cf. PÉCORA, 2012).

Em outra correspondência, desta vez ao Padre Gaspar Berze, missionário na Índia, de 1554, por intermédio de seu secretário, o Padre Polanco, Inácio de Loyola pede-lhe que escreva a “pessoas principais” de Roma que desejavam ler sobre a cosmografia das regiões, as estações e outras curiosidades várias como “animais e plantas não conhecidos”, para que aquelas autoridades saciassem seu zelo por conhecer. Loyola justifica seu pedido dizendo que não há mal em tal tempero, próprio “para o gosto de alguma curiosidade que costuma haver nos homens”. Nessa mesma epístola, Loyola avisa: “como são cartas que se mostram a gente de fora da Companhia, convém que se detenham menos em coisas particulares dela, do que nas mais gerais, de modo que se enviem cartas distintas sobre uma coisa e outra coisa. As que disserem respeito a assuntos internos, em qualquer caso, podem servir de edificação para as pessoas da Companhia e devem vir sozinhas” (PÉCORA, 2001:31).

No ano seguinte, em carta ao padre Roberto Claysson, foi a vez de Inácio de Loyola dar indicações sobre a linguagem a ser utilizada nas cartas. Nesse caso o idealizador da Ordem recriminou o estilo empregado pelo padre. De acordo com Loyola (in PÉCORA, 2012), a linguagem utilizada para feitura de cartas que circulariam dentro da instituição não deveria parecer com a linguagem profana. Ele afirma que uma coisa é a “eloquência, atrativo e gala da linguagem profana”; outra é aquela que cabe ao religioso, para quem o estilo conveniente deve assemelhar-se ao uso dos adornos recomendáveis para uma “matrona”, que sempre deve “respirar gravidade e modéstia” (PÉCORA, 2012). Ou seja, o modo de exibição dos argumentos numa carta religiosa, que deveria, antes de tudo, edificar os ouvintes atualizando a missão apostólica criando uma rede de fé abrangente dando suporte espiritual aos diversos membros da Companhia de Jesus dispersos no mundo para cumprimento da missão evangelística. A prescrição indicava palavras simples que não denotassem orgulho, mas que, contudo, não fugissem da norma culta de escrita vigente à época.

De acordo com Castelnau-L’Estoile (2006), as indicações das **Constituições** vão na direção das considerações de Pécora (2001 e 2012) sobre a arte de escrever cartas dentro da Companhia de Jesus. A autora enfatiza que o objetivo das correspondências era

frequentemente saber a uns o que tornaram os outros, e conhecer as ‘notícias’ e as ‘informações’ que provêm das diversas regiões. Essas cartas permitiam também aos jesuítas tomar consciência da especificidade do grupo e reafirmar, por meio da escrita ou leitura das cartas, seu pertencimento à Companhia, esse corpo disperso sem claustro material nem espiritual (2006: 73).

Ou seja, para a análise que Castelnau-L’Estoile (2006) fez, aliás, devemos dizer, uma das mais completas em se tratando da Companhia de Jesus, a função da correspondência dentro da Ordem, estava diretamente atrelada ao fluxo de informações e notícias do que estava acontecendo com os diversos membros espalhados pelo mundo. No entanto, devemos destacar que, conforme percebemos nas palavras de Pécora (2001 e 2012), é evidente que, embora as cartas devessem transparecer uma certa “casualidade” no seu conteúdo, opondo-se a qualquer discurso que denotasse orgulho, uma referência clara aos ideais retóricos propostos por Aristóteles e Quintiliano (Cf. PÉCORA, 2001:32), elas expressavam exatamente aquilo que mandava o figurino e não fugiam da métrica pré-estabelecida para os escritos seiscentistas.

Ao mesmo tempo em que forneciam informações e notícias sobre o cotidiano das missões, permitindo, de certo modo, a criação de uma rede de fé e fundamentando a psicologia da instituição, a correspondência estabelecia relações horizontais, reafirmando a hierarquia, afinal de contas nada na Companhia de Jesus foge dela.

Assim como os sermões, as epístolas produzem um discurso edificante, são pensados, ambos, para serem sustentáculos da missão empreendida pela Companhia de Jesus nas diversas partes do mundo, inclusive no Brasil. O fluxo de informações que acontecia cada vez que uma carta chegava permitia o aprimoramento das missões ou, se fosse o caso, a modificação de algum aspecto. São escritos produzidos como auxiliares das missões.

Para Castelnau-L'Estoile (2006:72) a carta representa a “chave do sistema” jesuítico e a partir dela ou, melhor dizendo, é através dela que a missão poderia ser aprimorada e, ao mesmo tempo, os membros eram edificados a continuar na labuta diária, especialmente aqueles que estavam servindo nas missões indígenas do Brasil, aqueles operários da “vinha estéril”. O papel da correspondência na Companhia de Jesus ultrapassa o mero transporte de informações, sua importância dava-se também porque era o veículo da difusão do “modo de fazer jesuíta”, fundamentando a identidade dos missionários e reforçando, concomitantemente, os laços de obediência entre superiores e inferiores, fazendo-os cada vez mais pertencentes à Ordem (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006: 73). Era a partir das informações que chegavam através das cartas que o governo central, situado em Roma, poderia exercer um maior controle sobre as práticas locais de evangelização, já que estas estavam sujeitas ao princípio da adaptabilidade. Cada província remetia ao governo central anualmente relatórios de atividades¹³¹.

Lembremos do primeiro documento escrito por Vieira para a Ordem, a **Carta Ânua da Província do Brasil**, escrita em língua latina por ordem do Provincial da Bahia. A carta pode facilmente ser chamada de relatório, é este o seu objetivo: relatar ao Geral da Companhia os acontecimentos que ocorreram no decorrer de um ano de missão. O relatório em questão, excepcionalmente, trouxe informações sobre o biênio

¹³¹ A frequência desse relatório mudou com o tempo. Inicialmente deveria ser enviado a cada quatro anos; passadas as dificuldades iniciais do trabalho ele seguia a instrução de ser remetido anualmente. De acordo com Castelnau-L'Estoile (2006: 75), a mudança na frequência de envio do relatório dependia diretamente do grau de dificuldade que representava a redação desses documentos. Até mesmo eles recebiam prescrições para escrita.

1624-25 quando a Bahia foi invadida pelos holandeses. Pelos infortúnios sofridos pela população em virtude da guerra, não havia sido possível enviar o documento anualmente, como de costume e como mandava a regra prescrita, sendo remetida somente em 1626.

É esta carta que leva ao Geral da Companhia as informações sobre os pormenores do que aconteceu quando a Bahia foi atacada pelos holandeses. A riqueza de detalhes inaugura um estilo de escrita que fará Vieira conhecido por muitos na colônia e no Reino. A riqueza de detalhes e o modo como leva o leitor a visualizar cada momento dos embates, coroa de vez a marca do escritor António Vieira que, mais tarde, iria se tornar um dos mais conhecidos membros da Companhia de Jesus.

Em destaque coloca a atuação de alguns clérigos na defesa do território invadido tanto no que se refere à defesa armada para conter os inimigos, quanto na preparação das almas para a morte, algo que iminentemente poderia acontecer nos combates, confessando que as atividades desempenhadas pelos eclesiásticos ultrapassavam aquelas de cunho meramente religioso. Não nos deteremos em maiores detalhes sobre o conteúdo da **Carta Ânua**, pois interessa-nos muito mais dizer do caráter informativo de uma carta como esta, redigida em forma de relatório para dar contas ao Geral do que havia acontecido no local.

A discussão sobre as cartas jesuíticas certamente carece de uma maior explanação sobre o assunto, algo que não nos apetece realizar pelos limites do nosso trabalho. Muitos outros aspectos podem ser contemplados no estudo das cartas de Vieira e de outros missionários da Companhia como Inácio de Loyola, por exemplo. Desejamos ter evidenciado, no entanto, a propriedade informativa e, ao mesmo tempo, edificante desses escritos. São produzidas, assim como os sermões, como ferramentas da missão empreendida pela Companhia de Jesus nas diversas partes do mundo e, além disso, desempenhavam um papel fundamental na constituição da Ordem.

Enquanto “chave do sistema” (Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006) possibilitava a difusão de informações aos missionários, ao mesmo tempo, proporcionava maior possibilidade de controle dos superiores sobre os inferiores criando relações hierarquizadas. O fluxo de informações permitido pela troca de correspondência entre os jesuítas cumpria também um papel que julgamos ser de grande importância, pois reafirmava o compromisso dos missionários no seio da instituição fazendo-os cada vez mais pertencentes a ela.

3.2. *Theatrum sacrum*: o sermão como palco da retórica

Entendidas as prescrições que nortearam a feitura das cartas jesuíticas nas missões do Brasil, notadamente a *ars dictaminem*, é hora de falarmos um pouco da estrutura formal e dos sentidos que os sermões, enquanto gêneros literários (Cf. PÉCORA, 2008), carregavam em meados do século XVII, já que estes representam a porção da obra de Vieira que elencamos para análise.

É, aliás, a produção de sermões que eleva a figura do Pe. Vieira ao *status* de maior pregador do século XVII ou, talvez, o mais conhecido, já que ele não representa uma exceção. O púlpito, no seiscentos, era o meio mais eficaz de comunicação da época, de modo que outros mestres da palavra conviveram com Vieira dentro e fora da Ordem da qual era membro. Mas, de fato, de todos os papéis que desempenhou à serviço de Deus e, concomitantemente, de seu representante direto na terra, nenhum reverbera mais na memória coletiva¹³² do que o de orador sacro. Segundo Pécora (2008: 40) não fosse pela significativa tarefa de ordenação dos sermões, António Vieira não teria a imensa importância que tem para a história da cultura e literatura de língua portuguesa. Muito embora o próprio Vieira tenha relado aos sermões um papel secundário¹³³ quando comparados com aquela que o jesuíta considerou a sua obra magna, a **Clavis Prophetarum**, obra inacabada, escrita durante a velhice de Vieira com ajuda do Pe. Bonucci. Para o Pe. António Vieira suas prédicas eram apenas “choupanas” frente aos “palácios altíssimos” que eram os seus escritos proféticos¹³⁴.

Enquanto pregador é que emerge a imagem de um Vieira “apóstolo do Brasil”¹³⁵, missionário pronto a resignar-se, pelos outros, a uma vida de grandes

¹³² Sobre os usos da figura do Pe. Vieira na elaboração de suas biografias já discutimos um pouco no capítulo anterior. Evidenciamos que a obra mais completa nesse sentido, dentre as consultadas por nós, é a de João Lúcio de Azevedo (2008).

¹³³ O lugar secundário relegado aos sermões fora da situação de produção refere-se notadamente, ao período em que o jesuíta passou a revisar as suas prédicas para posterior publicação em conjunto. A partir de 1679 até o ano em que morreu, 1697, o próprio autor organiza, aliás, após ordem expressa reiterada muitas vezes do Geral dos jesuítas João Paulo Oliveira, a primeira edição de quinze volumes de seus sermões (Cf. PÉCORA, 2008: 39).

¹³⁴ Em carta a Sebastião de Matos e Sousa, um ano antes de falecer, Vieira escreve essas palavras, lamentando o tempo que perdia com a revisão para publicação de suas prédicas: “E estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me a tiraram das mãos, querendo que em lugar de palácios altíssimos me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram”. Carta CCLXXXVII A Sebastião de Matos e Sousa (27/06/1696), (VIEIRA in AZEVEDO (org.), 2009: 472).

¹³⁵ Sobre essa fase da vida de Vieira ver Azevedo (2008), cuja obra já foi discutida por nós no capítulo anterior deste trabalho. Precisamos admitir que o termo “fases” não expressa exatamente o que queremos dizer, pois sempre nos remete (e deve remeter o leitor) a uma perspectiva “compartimentada e dispersa de Antonio Vieira” (PÉCORA, 2008: 49), como se não fosse a mesma personagem passando por

esforços no território quase inóspito (a despeito dos muitos indígenas) de contrerrâneos na fronteira leste-oeste do Brasil. Para os colonos, nessa época, Vieira representava o porta voz das leis sobre a proibição do cativeiro indígena, mas para os indígenas era o “Pajé-Açú”¹³⁶, aquele que os protegeu da cobiça dos residentes.

Muitos estudiosos do/sobre o jesuíta ao se depararem com os seus escritos, que nos parecem testemunhas lúcidas dos processos políticos daquela Portugal de outrora e das relações desenvolvidas entre esta e outras nações na geopolítica internacional, e também com o Brasil, em meados do século que acompanhou quase que completamente a sua vida, tendem a imprimir nos seus estudos um esforço laicizante (Cf. PÉCORA, 2008), esquecendo-se do peso da teologia na produção de um jesuíta formado ideologicamente pela “segunda escolástica”.

Uma armadilha por demais tentadora já que até mesmo os sermões de Vieira, escritos que deveriam expressar, sobretudo, o caráter religioso do pregador, quando lidos sob uma perspectiva histórica, são igualmente testemunhos do desassossego político do Império português, e, por isso, conjecturamos, tendem a ofuscar o peso teológico destes escritos. O significado dos sermões de Vieira reside na verdade divina, é por ela que advoga. O uso que faz da linguagem é subordinante, é a sua conformação à vontade da Graça, que de forma alegórica representa entre os homens aquilo que a palavra de Deus diz sobre eles.

O que não podemos deixar de mencionar é que, como encaramos a religiosidade como uma manifestação da política, é inevitável que concordemos com a tese de Pécora (2008), quanto ao casamento indissolúvel entre teologia, retórica e política que foi expressado nos sermões de Vieira. Isso significa que, ao analisarmos os sermões deste

experiências históricas distintas e, por isso, exigiu posturas também distintas em cada caso. Sem falar, é claro, também, do forte teor cronologizante que esse termo carrega. Cantel (1960: 233) adverte sobre esse assunto: “ses activités ont été si variées à la fois dans le temps et dans l'espace que la tentation est grande de les étudier séparément. Le procédé est facile, mais il est dangereux. Si l'on ne tient pas assez compte de sa foi de chrétien et de prêtre, si l'on oublie le grand espoir qu'il a mis en Dieu espoir dont il attend sans cesse la réalisation imminente, on se trompera aisément sur les mobiles réels de son action”.

¹³⁶ “Pajé-Açú”, “Payaçu”, “Papai-Grande”, expressões utilizadas pelos biógrafos de Vieira, como Azevedo (2008), por exemplo, para designar o modo como os índios do Estado do Maranhão e Grão-Pará o chamavam. Segundo Azevedo (2008: 284), essa fase da vida de Vieira é assim resumida: “Então principiou para ele o errar constante, de núcleo em núcleo de catequese; presente em toda parte no momento próprio como se lhe houvera outorgado o Deus protetor dos selvagens a ubiquidade. Onde quer que eles necessitassem de defensor lá estava: por isso lhe chamavam o *Padre Grande*; mais doce nome na expressão de sua língua, *payassú*. Viver de nômade; sem acento fixo; dias e dias em canoa, pelo sol ardente, sob o toldo rústico de palha; noites ao ar livre, para retemperar o bafo úmido da mata o corpo abatido da calma”.

missionário¹³⁷, atentamos para os triplos sentidos que carregam. São retóricos, teológicos e políticos concomitantemente, sem nenhum prejuízo de qualquer elemento. Apoiados em Pécora (2001 e 2008) e confirmados por Hansen (*in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008) é que afirmamos que as prédicas vieirinas apresentam níveis simultâneos de articulação simbólica e por isso acumulam esses três sentidos:

Elas são obras retóricas, inventadas como emulação de autoridades latinas, patrísticas e escolásticas, que evidenciam o engenho e a discrição do autor na agudeza de seus efeitos persuasivos; éticas, porque declaradamente antimaquiavélicas e adeptas da concórdia e da paz como meios para desenganar a *vanitas* e afirmar a hierarquia e o bem comum do todo do Império português; políticas, pelo empenho de condução de todas as vontades dos três estados do Império, fidalguia, clero e plebe, à unidade de um único corpo místico coeso em torno da ideia providencialista da missão cristã outorgada por Deus aos reis da dinastia de Bragança; teológicas, porque participantes na analogia do Ser posto como Causa Primeira e Final do tempo e da história (HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008:158).

Ou seja, em torno dos sermões de Vieira, podemos encontrar pelo menos três orientações básicas. Primeiro, como estamos tentando evidenciar nesta sessão do trabalho, curvam-se ao modelo prescrito vigente na época de produção, são obras retóricas ao emular as proposições aristotélicas e ciceronianas. Depois, são declaradamente, obras políticas, não porque, acreditamos, conduzem as vontades dos três estados promovendo uma unidade como disse o autor acima, mas, porque, enquanto peças oratórias produzidas para convencer os ânimos, ocuparam-se diretamente dos processos políticos de sua pátria natal articulando-os de modo a promoverem não uma unificação de desejos, mas a dissolução das intempéries pelo bem comum do Estado e pela esperança providencialista de algo que estava por vir, no caso de Vieira, a criação do Quinto Império no Mundo. Por fim, temos que evidenciar, os sermões do jesuíta são obras teológicas, especialmente porque comprometidas com a produção de um mundo espiritual e porque interpretam a história de Portugal à luz daquilo que aconteceu e foi narrado na Bíblia.

Esses três sentidos aparecem nos sermões do jesuíta em questão, muito embora saibamos que não há como interpretá-los como se todos quisessem dizer a mesma coisa.

¹³⁷ A análise dos sermões de Vieira que foram elencados por nós para análise será feita no capítulo seguinte.

A interpretação em bloco não funciona para os sermões de Vieira¹³⁸. Mesmo no nosso caso, que elencamos sermões que tratam diretamente daquilo que mais figurava como preocupação para o missionário pelos idos da década de 50 do século XVII, a questão do cativo indígena no Estado do Maranhão e Grão-Pará e, mais ainda, a questão da manutenção da autoridade da Companhia de Jesus e do próprio Rei naquelas terras.

O que não podemos esquecer ao falar sobre sermão no século XVII é que, embora tratem de questões postas no cotidiano do jesuíta, não fogem daquilo que permitem o receituário oratório da instituição no que tange à sua forma de escrita. Também, não podemos fugir das escolhas lógicas de Vieira, enquanto jesuíta formado nos preceitos da “segunda escolástica”, que “são tributárias de suas escolhas doutrinárias” (HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 159), portanto, obedecem também a uma demanda utilitária, ou seja, foram produzidos para facilitarem o trabalho de catequese junto aos indígenas locais e, também, para solucionarem ditames postos no cotidiano que se configuravam, levando em consideração o pensamento providencialista de Vieira, como obstáculos à construção de um mundo eterno como é o seu criador, Deus. O que mais importa para Vieira é o cumprimento da finalidade divina da história cuja redenção se alastraria não somente individualmente como também para toda a coletividade (Cf. PÉCORA, 2008).

Dizemos utilitário porque o sermão sacro, enquanto gênero popular (Cf. HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 168), deve, antes de tudo, ensinar e persuadir, *docere et movere*, (Cf. HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008), ou seja, deve ser claro para todos os ouvintes¹³⁹ para que cumpra sua finalidade primeira, induzi-los. Isso significa que a utilização da metáfora, elemento estruturante do sermão no século XVII, não deve adquirir características enigmáticas, portanto, deve estar à disposição para entendimento de todos. É somente por isso que podemos inferir sobre o caráter utilitário desse escrito, pois sendo o seu sentido alcançado por todos os ouvintes,

¹³⁸ Exatamente porque, embora a variedade dos sermões seja, levando-se em consideração somente os números, mais de 200 conhecidos, e as temáticas, que vão desde a defesa do Império português contra os holandeses ao cativo indígena no Maranhão, passando por muitos outros, infinita, cada sermão refere-se a uma circunstância específica, de modo que não há como fazer uma interpretação em bloco, mesmo se essa interpretação for feita a partir das temáticas abordadas nas prédicas. Esse assunto será abordado logo mais, nessa mesma sessão, ainda que de forma breve.

¹³⁹ De acordo com Hansen (*in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 168), existem pelo menos dois tipos de destinatários (ouvintes) assim classificados de acordo com o estilo: o discreto, que é um tipo letrado conhecedor do latim e de teologia como o orador e, o vulgar, que só entende o conceito do sermão (o conceito do sermão está sempre presente no exórdio, ou seja, na primeira parte dele, onde o orador explica a matéria do seu discurso) com as traduções que o adaptam à circunstância particular do qual trata.

a possibilidade de persuasão aumentaria consideravelmente. Parece-nos, inclusive, que os sermões de Vieira relativos à missão do Maranhão, trazem o caráter utilitário de forma mais forte, pois tratam invariavelmente de um problema¹⁴⁰ específico e local, muito embora esse mesmo problema tenha acontecido também em outras regiões do Estado do Brasil. Claro está que, através das pregações, o que o jesuíta deseja é

produzir *efeitos* em seu auditório, e isto é verdadeiramente decisivo: há uma dimensão pragmática inelutável no sermão e pregadores da militância contrareformista não deixaram de atendê-la. Mas essa busca retórica de efeitos, de modo algum, pode ser pensada como um conjunto frívolo, ou sequer festivo ou *literário*, de impactos ornamentais sem função política ou justificação hermenêutico-teológica (PÉCORA, 2000: 16).

Se encararmos os sermões de Vieira como representação¹⁴¹ da história de Portugal à luz do que diziam as Escrituras Sagradas, resta-nos recorrer à categoria história que estrutura as práticas discursivas e não discursivas de Vieira e de seus conterrâneos do século XVII “como forma nuclear da “política católica” ibérica” (Cf. HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 162), a categoria de representação. Para o autor citado anteriormente dando continuidade a uma discussão aventada por Pécora (2008), cujo texto decisivo nos parece norteador para os estudiosos de Vieira e de uma “cultura letrada religiosa” no seiscentos, esta categoria condensa referências doutrinárias, preceitos e procedimentos técnicos de sistemas simbólicos anteriores e contemporâneos em uma cerrada unidade de metafísica, teologia, política, ética e retórica doutrinada escolasticamente (HANSEN *in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 162). Ou seja, para Hansen, o que emerge com relevo da categoria representação nos escritos concernentes principalmente ao século XVII, são os balizamentos doutrinários e as referências antigas na forma de escrever e pronunciar os sermões. Em sua análise, a classificação “representação” refere-se eminentemente aos procedimentos técnicos de produção dos discursos.

Admitimos a presença, aliás, inegável, dos preceitos antigos e da influência, por consequência, dos sistemas simbólicos oriundos dessa época e também da época que foi

¹⁴⁰ Falamos em problema, claro, de acordo com o que Vieira relata nos sermões. A questão do cativo indígena, como já dissemos, obstaculava a missão junto aos nativos, impossibilitava a salvação dos colonos e, em contrapartida, a redenção do próprio missionário.

¹⁴¹ De acordo com Hansen (*in* AZEVEDO & RIBEIRO, 2008: 164) três categorias substancialistas constituem a representação: identidade, analogia e semelhança. Essas categorias, segundo o autor, regulam em todos os casos [remetendo-se aos sermões de Vieira] o “eu” da enunciação, o destinatário textual ao qual o sermão se refere e as matérias e tipos representados no texto.

contemporânea à Vieira. Questão fechada. Evidenciamos, no entanto, que as representações no sermão do jesuíta são sempre políticas, não somente porque reproduziam a história da sua pátria natal pincelada pelo providencialismo que estava presente em seu pensamento moldado à escolástica e, em decorrência, em todos os seus escritos, mas, sobretudo, porque reafirmavam a ordem estamental vigente, refundavam os lugares sociais e as posições hierárquicas e hierarquizantes dos sujeitos, legitimando o topo do sistema e conformando a base; tornando-a consciente de que o seu lugar era esse de acordo com a vontade daquele que é Eterno.

Vieira, enquanto semeador das boas novas, desempenhava o papel de um signatário, mensageiro de uma palavra que ultrapassava a sua própria existência, embora isso não signifique, ou, não queremos que assuma esse significado, que o jesuíta em questão assume qualquer posição de passividade, o seu discurso de reafirmação da sociedade portuguesa do século XVII, colocava essa mesma sociedade diante do seu próprio reflexo. É o discurso que parte do concreto, dos lugares sociais praticados pelos sujeitos e não o contrário. O que estamos querendo dizer é que, embora haja a necessidade de enfatizar as prescrições técnicas e simbólicas que fizeram parte da construção dos sermões de Vieira, não há como desconectá-las de uma dimensão política, um discurso que concorre para reafirmar o que estava estabelecido no mundo terreno pela lei natural da Graça e para o bem comum do Império. Assim, o Império português é representado como um corpo místico subordinado ao Rei no pacto de sujeição. Sim, o sermão é uma encenação, um *theatrum sacrum*, o palco onde a história sagrada se realiza por meio dos homens. É a representação de um simulacro organizado retoricamente para fins de persuasão. Isso porque, é importante lembrar, que o sermão enquanto representação é um texto que pode ser compreendido como uma escrita partilhada. Na prédica de Vieira a Providência participa como co-autora do discurso (Cf. SANTOS, 1997: 75). Ou seja, as palavras de Vieira não são somente dele. O teatro simulado era escrito a quatro mãos.

Para procurar entender um pouco dos sermões que foram produzidos e proclamados por Vieira no Estado do Maranhão ou na Corte, sobre a missão naquelas terras, é necessário levar em consideração a situação de elaboração dessas prédicas. Muitos aspectos são relevantes para uma análise como esta, como as alterações de tempo, de espaço e de auditório. Isso porque, dependendo da circunstância específica, aquela sobre a qual falamos um pouco acima (a circunstância é um emaranhado que engloba tempo e espaço) Vieira muda o seu discurso ou a forma de

falar sobre um determinado assunto. Isso não é segredo, nem surpresa, o jesuíta sempre soube como falar dependendo do auditório a quem se dirigia. O prestígio social de seus ouvintes é também um fator que pesa, sobretudo, no rebuscamento de sua linguagem. É o caso de citarmos, embora sem uma análise mais demorada, que será feita oportunamente, o clássico, sempre mencionado, “Sermão da Sexagésima”, pregado em março de 1655 (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003). Modelo de prédica, este que é o mais conhecido dos sermões de Vieira, fornece o arcabouço metodológico sobre a produção de sermões no seiscentos. Embora faça parte do conjunto da obra sermonística do jesuíta na qual a temática indígena emerge com mais relevo, foi pregado na Capela Real e não no Maranhão, onde já atuava como superior da Missão desde 1652 quando chegou ao Estado.

Coincidência ou não, a sua destreza com a palavra, a manipulação que fez dela, lhe rendeu por ocasião daquela pregação, amplos poderes para administração dos indígenas. Dependendo do auditório e dos objetivos que almejava alcançar, o discurso era mais ou menos requintado, distinção que o autor sabia fazer muito bem. Essa sensibilidade para perceber a capacidade de entendimento do que diz em púlpito, torna-o tanto capaz de falar para um público seleta quanto para não letrados, incluindo-se aí os da colônia (Cf. CANTEL, 1959: 134). Uma prova do que estamos falando pode facilmente ser encontrada nas muitas referências feitas em latim nos seus sermões. Especialmente quando a prédica destinava-se ao público da colônia, todas as referências naquela língua eram seguidas de sua tradução, para que, ao ouvir, o auditório não deixasse de entender aquilo que o orador queria dizer. Encontramos essa característica em todos os sermões elencados por nós para análise, mesmo naqueles que foram pregados no reino como o **Sermão da Epifania** (1662), por exemplo.

O exame cuidadoso das circunstâncias específicas que impulsionaram a feitura de determinados sermões, segundo Pécora (2008: 48) configura-se como peças importantíssimas para entendimento dos sentidos particulares (porque específicos) que cada prédica carrega em si. Se parece simplório observá-las, enfrentamos o óbvio, especialmente porque até mesmo ele deve ser debatido.

Aliado a isso, um exame dos temas constantes nos sermões parece-nos também necessário para entendimento de um conjunto da obra de Vieira que têm, ao menos, uma perspectiva de unidade no que diz respeito à matéria de que tratam. A impressão de Pécora (2008:49) é que Vieira falou de tudo, ou quase tudo, por isso carrega em torno dos seus escritos religiosos uma multiplicidade de assuntos abordados, atributos de um

sujeito que esteve envolvido em muitas das experiências históricas do seu tempo, e não somente naquelas nas quais sua presença era necessária para a administração dos sacramentos. Os “blocos temáticos” (Cf. PÉCORA, 2008:49) presentes em sua vasta obra podem ser percebidos em algumas “fases”¹⁴² da sua vida.

Na fase baiana, anterior ao seu primeiro retorno à Portugal, que engloba desde o seu nascimento em 1608 até 1640, observamos quatro blocos temáticos em seus sermões. De acordo com Pécora (2008: 49) eles estão divididos entre: “cativeiro e conversão”¹⁴³, “a importância das práticas cristãs na vida doméstica bem como o valor dos sacramentos para a salvação”¹⁴⁴, um bloco relativo a “missão dos portugueses na sua expansão pelo mundo”¹⁴⁵ e mais um outro sobre a “responsabilidade divina na guerra contra os holandeses”¹⁴⁶.

Na fase que segue notadamente aquela que começa quando de sua ida ao reino em 1640, época em que serviu diretamente a D. João IV, o grande tema que abarcou suas prédicas foi aquele que tratou das questões relacionadas à nova monarquia. Os assuntos foram assim distribuídos: “legitimação do novo rei português”¹⁴⁷, “dos critérios de arrecadação dos impostos”¹⁴⁸, das questões relativas à “concessão de mercês reais”¹⁴⁹, escreveu também sobre a “morosidade burocrática”¹⁵⁰, a “corrupção dos ministros”¹⁵¹ e a “criação das Companhias de Comércio”¹⁵². Um sub bloco desse bloco temático relativo à fase denominada por Azevedo (2008) de política, refere-se aos temas da “união mística”, da “importância dos sacramentos para a vida cristã”, dos “exemplos das vidas dos santos” e da “conveniência política da religião”, dentre outros (Cf. PÉCORA, 2008: 50).

Numa fase posterior, a terceira de sua vida (Cf. AZEVEDO, 2008), a que nos interessa mais de perto, pois refere-se ao período em que missionou junto aos indígenas

¹⁴² Falamos em “fases da vida” tomando como referência aquela biografia escrita por Azevedo (2008).

¹⁴³ Esse bloco não poderia ser melhor representado senão por aquele que foi o seu primeiro sermão, **Sermão XIV do Rosário** pregado em 1633 na Bahia.

¹⁴⁴ Por exemplo, **Sermão da Décima-nona domingo Post-Pentecosten**, pregado também na Bahia em 1639.

¹⁴⁵ Por exemplo, **Sermão de Nossa Senhora da Conceição** pregado na Sé da Bahia em 1639 e **Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda**, de 1640.

¹⁴⁶ Por exemplo, **Sermão de Santo Antonio**, pregado em 1638, na Igreja do Desterro, Bahia.

¹⁴⁷ Como estamos seguindo a divisão em fases proposta por Azevedo (2008), essa fase corresponde ao período que vai de 1641 a 1650. Uma pregação que caracteriza o bloco temático: **Sermão ao Esposo da Mãe de Deus, S. José**, pregado na Capela Real em 1643.

¹⁴⁸ Por exemplo, **Sermão de Santo Antonio** de 1642, pregado na Igreja das Chagas.

¹⁴⁹ Por exemplo, **Sermão da Terceira Domingo do Advento** pregado na Capela Real em 1644.

¹⁵⁰ Por exemplo, **Sermão da Bula da Santa Cruzada** (1647), pregado na Catedral de Lisboa.

¹⁵¹ Por exemplo, dentre outros, **Sermão da Primeira Domingo do Advento**, 1650.

¹⁵² Por exemplo, **Sermão de São Roque**, pregado em 1644.

do Estado do Maranhão e Grão-Pará, pelos idos da década de 50 do século XVII, o tema de maior relevo é certamente aquele decorrente da questão do cativo indígena¹⁵³. Fala também da “corrupção geral das gentes e do governo”¹⁵⁴, da “morosidade das decisões no comando do reino”¹⁵⁵, da necessidade do “controle absoluto sobre os indígenas pelos padres jesuítas”¹⁵⁶, do “fundamento religioso das conquistas portuguesas e de sua permanência necessária na colonização”¹⁵⁷ (Cf. PÉCORA, 2008: 50). Outros assuntos figuraram nas prédicas de Vieira nesse período, mas nos interessam muito menos dos que os citados acima.

Nas quarta e quinta fases, para ilustrar, elencamos dois assuntos que, respectivamente, figuraram nos sermões de Vieira por essas épocas¹⁵⁸. A primeira corresponde a um período difícil para o jesuíta que acaba por perder seus favores junto ao seu protetor pela ascensão de Afonso VI, sendo submetido, logo após, a julgamento pelo Tribunal do Santo Ofício. Por isso escreve sobre o sentido da missão portuguesa no Novo Mundo¹⁵⁹, dentre outros assuntos. Na fase seguinte, quando já se encontrava em Roma, Vieira trata do destino universal dos portugueses¹⁶⁰ e da ingratidão de sua pátria natal¹⁶¹, dentre outros (Cf. PÉCORA, 2008: 51-52).

Realçar a grande variedade de temas que apareceram nos sermões de Vieira ao longo de sua carreira como pregador, torna-se necessário, primeiro para verificação das circunstâncias específicas às quais se referem (os temas estão intimamente ligados a elas) e, depois, em relação aos sermões escritos e proclamados durante sua missão no Maranhão; a tipologia temática será nossa ferramenta metodológica para estudos das prédicas elencadas por nós para análise, no capítulo seguinte. Pela infinidade de assuntos numa mesma fase de vida e também pela mesma infinidade numérica, a classificação em temas torna o nosso trabalho um pouco mais fácil. A multiplicidade de Vieira, nos parece, torna esse requisito indispensável.

Enfatizar os eventos específicos aos quais os sermões de Vieira se reportam, sem, contudo, esquecer que todos eles estão inseridos num contexto histórico, ou seja,

¹⁵³ Por exemplo, **Sermão de Santo Antonio** de 1653, pregado na cabeça do Estado do Maranhão, São Luís.

¹⁵⁴ Por exemplo, **Sermão da Quinta domingo da Quaresma** de 1654.

¹⁵⁵ Por exemplo, **Sermão da Terceira Domingo da Quaresma**, 1655.

¹⁵⁶ Por exemplo, **Sermão da Primeira Domingo da Quaresma**, 1655.

¹⁵⁷ Por exemplo, **Sermão do Espírito Santo**, 1657.

¹⁵⁸ Ainda de acordo com Azevedo (2008), a quarta fase corresponde ao período que vai de 1662 até 1668 e a quinta 1669 a 1680.

¹⁵⁹ Por exemplo, o **Sermão da Epifania**.

¹⁶⁰ **Sermão de Santo Antonio** de 1670.

¹⁶¹ **Sermão de Santo Antonio** de 1672.

dentro de um contexto maior de expansão do Império português e após dezembro de 1640 de legitimação da nova monarquia entre os portugueses do reino e também do “Novo Mundo”, insistimos, é de suma importância para o entendimento dos sermões seiscentistas de um modo geral e do jesuíta em questão, em particular. Isso porque a exegese bíblica e a narrativa histórica (o relato sobre os acontecimentos), têm íntima ligação para os oradores católicos do seiscentos (Cf. SARAIVA, 1980: 79). A história que acontece no agora e é contemporânea aos pregadores, é a versão mais atualizada do texto bíblico “tanto no sentido de ser mais recente no tempo, quanto no sentido de efetuar um avanço na destinação providencial do universo criado” (PÉCORA, 2000: 12).

As coisas (os acontecimentos) devem ser, por isso, declaradas pelas palavras (SARAIVA, 1980: 80). É exatamente por isso que o pregador se apropria dos fatos, submetendo-os ao texto e transmitindo-os ao público em forma de discurso, por isso, aliás, as prédicas seiscentistas podem ser caracterizadas tanto como palavra escrita¹⁶² quanto como oral (Cf. SANTOS, 1997: 30). Desse modo, mas não somente por isso, tem-se que considerar o papel proeminente de um religioso no século XVII. Era também através de suas palavras que o mundo era constituído de sentidos e entendido pela sociedade. Não estamos falando em homogeneidade, mas queremos dizer que havia o propósito de indução dos ouvintes por parte dos missionários jesuítas através das palavras proclamadas via púlpito. Não era somente a prática cotidiana que a religiosidade católica desejava ter sob o seu domínio, o imaginário deveria também ser controlado de próximo.

Dessa forma, segundo Lima (1984, 1986 e 1988), para Vieira e os demais pregadores do seiscentos, o sermão não é meramente um campo decorativo, campo retórico, espaço de palavras; é também o lugar, inclusive apropriado, de onde se pode exercer o controle do modo de pensar das pessoas¹⁶³. As análises de Lima apontam para uma “teoria geral do controle” que, para ele, não é difícil de constatar mesmo nas

¹⁶² Enquanto palavra escrita, no que diz respeito à estrutura formal de uma prédica, segundo Tavares (1996) e Moisés (2004), o sermão é dividido nas seguintes partes: Introdução ou exórdio, onde há a exposição da tese a ser defendida; desenvolvimento na qual o autor esmiúça a tese que foi apresentada anteriormente, argumentando e exemplificando para que se comprovem as argumentações e, conclusão ou peroração, um arremate do tema exposto.

¹⁶³ O autor defende a tese do “controle do imaginário” analisando romances dos séculos XV e XVI. De acordo com suas palavras, é nesses séculos (e também no XVII, que é, grosso modo, uma reafirmação dos anteriores, no que diz respeito a feitura de textos, incluindo-se aí os sermões) que, por excelência, o controle do imaginário foi exercido de forma mais inflexível. O autor refere-se notadamente ao contexto limite das Reformas protestante e católica.

sociedades modernas, pois toda estrutura de sociedade está assentada sobre regras. As regras existem não para outra coisa senão para o controle da própria instituição.

Concordamos que havia o propósito do controle, até mesmo o controle total da vida do cristão. Regras existem para que o exercício do mando e, assim, o controle efetivo sobre as pessoas se efetive. No entanto, temos que questionar o caráter homogêneo que os estudos de Lima (o de 1984, principalmente) parecem dar ao propósito controlador do Estado e das instituições a ele ligadas na Modernidade, notadamente, no nosso caso, a Companhia de Jesus. A demanda havia e há, posto que a sociedade contemporânea é também regida por normas, sabemos e pactuamos. No entanto, realçamos que o controle efetivo das práticas e do imaginário de forma total e ampla, em nosso entendimento, jamais foi alcançado em sua inteireza.

Se assim não fosse certamente não haveria matéria prima para os estudos feitos por Certeau (2011), sobre as “operações” dos usuários. O desenvolvimento dessas análises parte do indivíduo enquanto unidade elementar de um conjunto chamado sociedade¹⁶⁴. Para o autor o indivíduo é o lugar “onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (CERTEAU, 2011: 37). Na verdade, o que o autor quer demonstrar é que o cotidiano em sociedade é inventado não a partir daquilo que é oferecido aos indivíduos pelo poder que se pretende dominante e, sim, por meio daquilo que é fabricado (Cf. CERTEAU, 2011: 88) com aquilo que é recebido pelos usuários. Entendamos. Se existem espaços de manobra para reelaboração e fabricação a partir do que é ofertado, significa que, *a priori*, a efetividade do controle não atinge, em sua totalidade, a pluralidade dos indivíduos nem a diversidade daquilo que é produzido por eles a partir do que é ofertado. É preciso lembrar que nem tudo é utilizado e, conseqüentemente, nem tudo é descartado. O exemplo de Certeau (2011) não poderia ser melhor: o questionamento do “sucesso” da colonização espanhola entre as “etnias indígenas” (CERTEAU, 2011: 39). Vejamos em suas próprias palavras:

Há bastante tempo se tem estudado que equívoco rachava por dentro, o “sucesso” dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas *faziam* das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava

¹⁶⁴ Embora o autor realce que o exame das “operações dos usuários” não é um estudo sobre o indivíduo isolado e sim sobre o indivíduo que forma uma sociedade e que está mais ou menos inserido em suas lógicas determinando-as e, também, sendo determinado por elas (Cf. CERTEAU, 2011).

obter delas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. Elas eram outros, mesmo no seio da colonização que os “assimilava” exteriormente; seu modo de usar a ordem dominante exercia o seu poder, que não tinham meios para recusar; a esse poder escapavam sem deixá-lo. A força de sua diferença se mantinha nos procedimentos de “consumo”. Em grau menor, um equívoco semelhante se insinua em nossas sociedades com o uso que os meios “populares” fazem das culturas difundidas e impostas pelas “elites” produtoras de linguagem (CERTEAU, 2011: 39).

As palavras do autor deixam poucas brechas para explicações, elas por si só explicitam exatamente o que queremos dizer. De qualquer forma, como nos resta conjecturar, enfatizamos que a “metaforização da ordem dominante” (Cf. CERTEAU, 2011: 89) feita pelos usuários (que, por isso, nem de longe podem ser caracterizados com a faceta da passividade) acontecia (e acontece) no seio do próprio sistema que os parecia absorver, de modo que uma noção que aponte para uma “teoria geral do controle” (Cf. LIMA, 1984, 1986 e 1988) de forma indiscriminada e sem considerar as pluralidades individuais e as subversões existentes nos processos entre produção e recepção das informações veiculadas pelos sistemas em vigor, nos parece vazia de sentido.

Que não passe despercebido, precisamos realçar, as prédicas de Vieira são a forma através da qual o jesuíta interferia no ambiente ao seu redor. Dessa forma podemos dizer que suas palavras inauguram um movimento de ação no mundo, ou, melhor dizendo “criam a regra de uma ação para quem prega e para quem ouve” (SANTOS, 1997: 79). Tudo o que Vieira deseja, ao pregar o seu sermão, é induzir os ouvintes à ação, de modo que ele, enquanto pregação utilitária, não tem somente o objetivo de reduzir ou ouvintes à uma religiosidade que defende e da qual não foge, mas, sobretudo, adquire o objetivo claro, de persuasão dos ouvintes para transformação social visando sempre o bem comum de todos. Podemos dizer, então, que o sermão do Pe. António é o lugar onde a práxis homilética e a ação visando transformação, se encontram e se confundem.

Essa característica, a despeito de, talvez, aparecer em escritos de outros oradores do seiscentos, podemos dizer, é a marca mais relevante dos sermões que pregou no Estado do Maranhão sobre o cativo indígena para os colonos locais. Enquanto meio de comunicação mais eficaz da época, Vieira sabia, e entendeu bem, que não havia

melhor lugar para argumentar sobre mudanças necessárias nas práticas cotidianas dos moradores e no modo de exercer o poder temporal naquele lugar.

Em virtude disso percebemos que as palavras de Vieira, especialmente circunscritas a esse tempo, produzem um misto entre convencer e persuadir. A pregação do jesuíta concorre igualmente para que esses dois propósitos sejam atingidos com eficácia. O convencimento vem a partir da demonstração de uma evidência, o objetivo é a aceitação por parte do ouvinte. A persuasão é a indução do ouvinte a uma ação ou decisão. À convicção basta o entendimento; à persuasão, é necessária a emoção e a vontade. Muito mais do que convencer era necessário persuadir, ou seja, era imprescindível, para Vieira e para a missão da qual era o cabeça, produzir convencimento para a ação. O grande propósito era produzir efeitos convincentes e positivos.

As prédicas de Vieira concorrem duplamente para uma sensualização com duplo efeito, um misto entre o ver e o ouvir. Assim, enquanto falava ao auditório não atingia somente as capacidades auditivas deste, mas, também, a imaginação, conformando uma visão daquilo que falava através do jogo de palavras que ia sendo tecido. Desse modo, através das pregações, o jesuíta: “mantinha os olhos abertos do auditório e não lhes adormentava os ouvidos” (SANTOS, 1997: 80). Assim, de acordo com Santos (1997: 80-81), o sermão de Vieira está situado entre o ouvir e o ver. O autor esperava, então, um efeito nos dois sentidos. O objetivo contava com a expectativa de que o homem pudesse, ele próprio, examinar-se (Cf. VIEIRA *in* AZEVEDO, 2000) através do ouvir a Palavra. Para Vieira isso significava a própria salvação do homem¹⁶⁵. O sermão era, na verdade, um dos motores a impulsionar o auto-exame e a modificação das práticas nocivas ao bem comum. É por isso que as pregações de Vieira alcançavam, concomitantemente, olhos e ouvidos para que também o coração fosse atingido.

Esse movimento de mudança da hegemonia do ouvir para o ver em detrimento dos outros sentidos¹⁶⁶ foi designado por Souza (1986: 21-26) como uma “reorquestração dos sentidos” cujo apogeu teria ocorrido durante o período barroco no qual o visual teria atingido a primazia dos sentidos. Esse foi notadamente, para Souza (1986), o período de transição do mundo medieval para o moderno. No primeiro, o ouvir dizer valia mais que o ver, no segundo, ao contrário, houve um crescimento do olhar sobre os outros

¹⁶⁵ No Sermão da Sexagésima (1655), uma das prédicas mais conhecidas do Pe. Vieira, o jesuíta diz: (...) que cousa é a conversão de uma alma senão um homem entrar dentro de si, e ver-se a si mesmo (...) (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2000: 230).

¹⁶⁶ Sobre o assunto indicamos ainda: Febvre (1950: 3-17) e Certeau (1982: 231).

sentidos. Para Maravall (1986: 502-507) a preferência pelo olhar na cultura barroca estava relacionada à eficácia dos meios visuais no seio dessa cultura, em mover os ânimos e direcionar as ações.

O que desejamos que fique claro ao nosso leitor sobre os sermões de Vieira, entre outras coisas, é o caráter persuasivo que carregam. Aliado a esse aspecto deve ser considerado também que cada sermão trata de um contexto específico, o que impossibilita a tentativa de interpretação em bloco, como se todos quisessem dizer a mesma coisa. Mesmo aqueles que tratam de um bloco temático comum, como é o caso dos sermões que se referem ao trato do indígena, no Estado do Maranhão, cada um questiona os colonos e a administração colonial a partir de um evento específico, mas sempre tendo como pano de fundo a questão indígena e/ou as querelas com aqueles em torno do que o jesuíta considerava danoso para a missão e para a instalação/propagação das teias do Império na fronteira leste/oeste do território do Brasil.

3.3. O “índio” pelo jesuíta: o paradigma da inconstância

O momento agora se refere ao estudo da retórica através da qual o indígena foi representado pelos padres jesuítas Manuel da Nóbrega¹⁶⁷ e José de Anchieta¹⁶⁸. Queremos reconstituir as falas desses dois padres no exercício missionário no Brasil, no que se refere aos modos de designar o indígena e perceber as diversas formas através das quais o indígena foi representado.

Trata-se de dois momentos diferentes para a missão de catequese da Companhia de Jesus nas terras de Além-Mar¹⁶⁹. Anchieta e Nóbrega situam-se no início dos trabalhos de catequese no Brasil. Foi também o primeiro momento de encontro com uma nova geografia, uma nova fauna e um novo sujeito. Três elementos, dentre outros,

¹⁶⁷ Chefe da Primeira missão jesuítica à América, nasceu em Sanfins do Douro em 18 de outubro de 1517 e morreu no Brasil, em 1570. Sua experiência no Brasil nos diz muito sobre a constituição das missões junto aos indígenas no início do processo de colonização brasileiro. Foi ordenado pela Companhia de Jesus em 1544 e embarcou na armada de Tomé de Souza em 1549. Um pouco sobre o processo de catequese empreendido por Nóbrega pode ser encontrado em Raminelli (1996).

¹⁶⁸ José de Anchieta (1534-1597), um dos fundadores de São Paulo, cognominado apóstolo do Brasil. Desembarcou no Brasil em 13 de junho de 1553, ainda novo, com menos de 20 anos de idade. Compôs a primeira gramática da língua tupi, que aqui seria chamada de “língua geral”. Um estudo substancial sobre a construção da imagem do Padre José de Anchieta pode ser encontrado em Vilar (1999).

¹⁶⁹ Os jesuítas chegaram ao Brasil, chefiados por Manoel da Nóbrega e junto com Tomé de Souza em 1549. Maiores informações sobre esses episódios podem ser encontradas em Pompa (2003).

que demandaram também a formulação de novos sentidos para que essa realidade fosse apropriada de forma mais eficaz.

Essa é a luta dos padres jesuítas nesse primeiro desafio, produzir novos sentidos, principalmente, para o indígena, alvo privilegiado do trabalho dos missionários. A experiência de Vieira no Maranhão encontra-se em outro tempo histórico. Sua atuação está cronologicamente assentada na segunda metade do XVII, quando o contato entre os naturais da terra e os missionários já durava quase um século. Isso significa, no mínimo, que os jesuítas e também as outras Ordens¹⁷⁰ que atuavam na catequese dos indígenas do Brasil, já sabiam os mecanismos para manutenção da religiosidade católica entre os “selvagens”. Se esses mecanismos foram eficazes ou não, aí é outra história.

A distância temporal entre esses dois momentos, no entanto, não tornou o trabalho de catequese mais fácil de ser executado. A batalha aqui era pela elaboração de mecanismos que auxiliassem no trato com o indígena, tanto porque era a busca pela salvação destes que justificava a corrida marítima para o “Novo Mundo”, quanto porque, enquanto habitantes naturais daquele espaço, não havia quem o conhecesse melhor e que pudesse, por isso, auxiliar as buscas por metais preciosos, notadamente o ouro. De qualquer modo, seja por um ou por outro motivo, ou em virtude de ambos, havia a necessidade de desenvolvimento de um canal de comunicação entre aqueles que estavam chegando e os outros que aqui estavam.

O desenvolvimento de uma linguagem, aquela que Pompa (2003) chamou de “linguagem negociada”, revela-se como primordial no encontro entre europeus e ameríndios nas terras do Brasil. Havia outros obstáculos, claro. Alguns foram se complexificando, outros foram encontrando resoluções ao longo do caminho, na lida diária que significava a demanda da salvação de naturais, outros, ainda, permaneceram intransponíveis aos padres jesuítas até mesmo quando Vieira atuou como missionário no Maranhão, muito tempo depois, como, por exemplo, aquela chamada “inconstância da alma selvagem”, plasticidade que impedia a salvação efetiva deste sujeito.

De acordo com Chambouleyron (1996: 02) a evangelização executada nos primeiros momentos de contato com os indígenas e com a nova terra, ultrapassou o mero âmbito da salvação dos naturais, por excelência, a principal missão da Companhia de Jesus. A inserção alastrou-se pelo movimento de constituição e instalação de um

¹⁷⁰ Pompa (2003: 295-330), elenca pelo menos seis outras Ordens que atuaram na catequização dos indígenas do Brasil: Carmelitas descalços, Beneditinos, Franciscanos (Custódia do Brasil), Oratorianos, Mercedários e Capuchinhos.

sistema colonial que procurou organizar a vida, sob os mais diversos aspectos e circunstâncias, que se iniciava nos territórios descobertos. Isso significa, entre outros fatores, que os padres jesuítas recém-chegados ao Brasil como Manuel da Nóbrega e Anchieta, por exemplo, foram adaptando a realidade encontrada com o objetivo de levar a cabo o propósito de salvação dos “selvagens”; essas adaptações foram sentidas até mesmo no sistema de comunicação interno da Ordem, no qual a correspondência ocupa lugar central como já demonstramos anteriormente. Conforme Meihy (1975: 69), a Companhia de Jesus reformular-se foi uma condição de sobrevivência, assim, ao chegar ao Brasil, nove anos após sua fundação por Inácio de Loyola, ela “adaptou-se a terra, descobriu suas próprias soluções, buscando o prático da cultura do selvagem”.

O “Novo Mundo” precisou adaptar-se, contudo, o “Velho Portugal” também passava por muitas transformações desde que foi sacudido pelas incertezas e conflitos religiosos oriundos das Reformas protestante e católica. Contribuiu para este processo, também, as novidades das descobertas e as transformações no campo do saber. Mas nada remexeu tanto os pilares daquela civilização quanto o choque ocorrido no encontro entre esses dois mundos culminando com a instalação de uma sociedade colonial; mas que, nem de longe, aconteceu sem que ambas os mundos envolvidos no encontro permanecessem num processo de ampla transformação cultural e valorativa.

Sob o comando de Nóbrega os missionários jesuítas alastraram-se por todo o território colonial brasileiro¹⁷¹ com o duplo propósito de zelar pela religiosidade católica entre os colonos e, também, promover a difícil tarefa de evangelização dos indígenas. Um movimento que consistia não somente em repassar os preceitos católicos, mas, também, encaminhá-los à civilização através do ensinamento dos códigos culturais europeus. Essas tarefas revelaram obstáculos difíceis de serem superados desde os primeiros momentos da colonização brasileira por parte dos europeus, demandando muitas reformulações no modo de proceder e de evangelizar. De acordo com Chambouleyron (1996: 02), desde os primórdios dos trabalhos de catequese no Brasil, os missionários depararam-se com uma sociedade colonial portuguesa que não estava de

¹⁷¹ Em 1549, instalaram-se na Bahia e o Pe. Leonardo Nunes foi mandado para São Vicente. No ano seguinte, o Pe. Nóbrega percorria a capitania de Pernambuco. Em 1551, o Pe. Afonso Braz e o Ir. Simão Gonçalves se instalavam no Espírito Santo. Em 1552-1553, o Pe. Juan de Azpilcueta Navarro chegava à capitania de Porto Seguro. Na década de 1560, os jesuítas visitaram diversas povoações ao sul de São Vicente (Itanhaém, Iguape, Cananéia). Em 1563, assentaram em São Jorge de Ilhéus (Pe. Diogo Jácome e Pe. Luiz Rodrigues). Em 1565, ocorreu a instalação definitiva no Rio de Janeiro (Cf. CHAMBOULEYRON, 1996: 02).

acordo com os preceitos e dogmas da cristandade, mas, ao contrário, estava “inundada por vícios e descontroles”.

Por outro lado, os padres, inexperientes com o tipo de público nativo que encontraram no Brasil e “incapazes de perceber a singularidade da cultura ameríndia” (RAVIER, 1974: 416), encontraram uma diferença brusca de costumes e práticas “que logo procuraram extirpar para, em seu lugar, instaurar as suas concepções de pecado, de verdade, de amor e de fé” (RAVIER, 1974: 416). Obstáculos tamanhos que, conjecturamos, num primeiro momento, pareceram intransponíveis aos jesuítas. Aliados a eles, a própria Companhia de Jesus, uma instituição ainda em gestação à época da chegada dos primeiros missionários, “jovem e ainda caótica” (RAVIER, 1974: 416), pelejava por fincar as bases de sua organização interna.

Ainda de acordo com Chambouleyron (1996: 02) havia um plano jesuítico para a conversão que deveria ser implementado no Além-Mar, e que estava fortemente ancorado na ideia de ordem e hierarquia, como mandavam as prescrições dos **Exercícios Espirituais** e cujo maior exemplo seria a sociedade portuguesa. Esta era a forma de manter a Instituição coesa com a cabeça da Ordem, encontrada em Roma. O fato é que nestas terras era impossível simplesmente repetir os preceitos ordenadores da Companhia em virtude das especificidades não somente do nativo do Brasil, mas também da sociedade colonial que estava se forjando no lugar.

Não havia outra saída para a Ordem senão adaptar-se à realidade colonial encontrada no Além-Mar. É o próprio Pe. Nóbrega, aliás, primeiro superior e primeiro Provincial da Companhia de Jesus no Brasil quem alerta para as mudanças ocorridas no modo de proceder naquelas terras. Em carta de 1561 diz:

O modo de proceder no tempo que eu fui Provincial nesta Província do Brasil, variou de muitas maneiras quanto ao seu governo, porque eu seguia um caminho e depois, por carta e avisos que tive de Portugal, e muito mais depois da vinda do Pe. Luís da Grã [em 1553], por seu conselho caminhava por outro em algumas coisas e em outras duvidada e as comunicava a Portugal e dava a informação que havia e me respondiam tanto de Roma como de Portugal e aquele caminho seguia depois (*In Leite, 1954: 356*).

Pelas palavras expostas percebemos que o caráter de adaptabilidade (Cf. CASTELNAU-L'ESOILE, 2006), que estava expresso nas **Constituições** para o modo de proceder dos missionários, foi utilizado desde os primeiros momentos de instalação da Companhia de Jesus no Brasil.

Nesse local, no que diz respeito à transmissão do evangelho para os naturais, um dos obstáculos a ser superado, e, talvez o mais difícil, segundo Viveiros de Castro (2002: 185), não era um dogma diferente e sim uma indiferença a ele, uma recusa de escolher entre aquilo que foi oferecido pelos padres jesuítas e aquilo que era próprio de seu próprio sistema de crenças e valores. Nas palavras de Nóbrega (2006: 02) os indígenas “nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada”. Ou seja, diferentemente de outras regiões, onde os missionários tiveram que “lutar” contra outros códigos religiosos, no Brasil, havia a incompreensão da presença de outra religiosidade a ser suplantada, ao contrário, o que havia, era uma indiferença estratégica em escolher de forma definitiva aquilo que estava sendo ofertado através do código religioso europeu. Dizemos indiferença estratégica porque entendemos que os indígenas permaneciam, assim, negligenciando momentaneamente a religiosidade do “outro”, na interseção entre duas religiosidades, dialogando com ambas, concomitantemente. É exatamente essa recusa pela opção, essa amorfia, que caracteriza o indígena, no dizer de Viveiros de Castro (2002: 186), essa apatia pelas coisas da fé passou a ser “o traço definidor do caráter ameríndio”.

A definição da “inconstância” é feita por Nóbrega (2006: 02) como sendo o pior de todos os “defeitos” dos indígenas, citaremos integralmente:

Huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações. Ouvi eu já hum evangelho a meus Padres, omde [sic] Christo dizia: Não deis o Sancto aos cães, nem deiteis as pedras preciosas aos porquos. Se alguma geração há no mundo por quem Christo N. S. isto diga, deve ser esta, porque vemos que são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem, e esta deve ser a razão porque alguns Padres do Rreino [sic] vierão os vejo resfriados, porque vinhão cuidando de converter a todo brasil em huma hora, e vem-se que não podem converter hum em hum anno por sua rudeza e bestialidade.

As palavras de Nóbrega nos parecem decisivas. O que ele chama de inconstância é caracterizado pela opção da não escolha: convertendo e, em seguida, desconvertendo, inviabilizavam a criação da verdadeira fé dentro dos corações. Sem isso, aliás, ninguém poderia ser salvo. Essa recusa pela escolha, essa amorfia, é exatamente o que foi chamado pelos missionários, desde o tempo de Nóbrega e Anchieta, por exemplo, de

“inconstância da alma selvagem”, termo que caracterizava uma certa indiferença do indígena aos negócios da fé. A tópica da indiferença, que estamos aqui chamando de “paradigma da inconstância”, foi, conforme defendemos, a retórica utilizada pelos missionários para classificar o indígena e torná-lo, ao menos, verificável, palpável aos olhos dos jesuítas e, a partir de então, transformado com mais eficácia. Para nós trata-se, de modo exato, da classificação da falta. Expliquemos: na falta de um código linguístico e cultural que designasse a recusa de escolher daquele sujeito colonial, houve a necessidade de atribuir valores negativos aos indígenas, oriundos, é claro, do universo cultural europeu, a fim de torná-lo inteligível. Ou seja, o indígena passa a ser representado a partir do que falta nos códigos religiosos europeus. Por exemplo, a religiosidade do indígena é aquilo que falta na minha própria, e a ausência é simplesmente demonizada.

O paradigma da inconstância teve lugar comum na prática, na reflexão e nos escritos missionários jesuítas seiscentistas e, segundo Viveiros de Castro (2002: 185-186), essa designação passou “bem além de seu exemplo primordial, os Tupinambá litorâneos¹⁷²”. A retórica da inconstância identificou, durante muito tempo, a “deficiência da vontade” e a “superficialidade de sentimentos” (VIVEIROS DE CASTRO 2002: 186). Sobre essa plasticidade nas escolhas, Nóbrega coloca:

Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem pá ['sim'], dizem aani ['não']... (2006: 03).

Pelo que se percebe das palavras de Nóbrega o problema não residia numa resistência *a priori* dos preceitos religiosos e culturais passados pelos missionários aos indígenas, pelo contrário, no dizer do missionário, os indígenas a tudo recebiam com grande facilidade e alegria sem resistências de qualquer ordem. Mas, o que poderia parecer uma característica positiva no trato com o gentio da terra, logo se tornou um dos maiores obstáculos. Essa, digamos, plasticidade de forma, a facilidade em dizer sim ou não, demandou nada mais nada menos do que muito trabalho dos missionários jesuítas. Essa amorfia, a recusa em escolher ou, a recusa em demonstrar claramente o que queriam, conformava uma fé que caía por terra todas as vezes que não se fazia

¹⁷² Utilizamos, assim como Viveiros de Castro (2002: 186), o etnônimo Tupinambá para “designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos sécs. XVI e XVII e, também da costa banhada pelo Estado do Maranhão e Grão-Pará: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.”

necessária. Assim, os indígenas eram cristãos somente nos momentos em que essa condição lhes rendia algum privilégio.

Para os padres era claro, não havia nenhum problema com o entendimento dos indígenas: eram capazes de entender a Palavra de Deus. Os “problemas” diagnosticados residiam nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade¹⁷³ (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 188), fracas, negligentes, que fingiam esquecer.

Porque isso acontecia? Boa pergunta! Se aceitarmos as colocações de Pompa (2003), que, aliás, nos parecem favoráveis ao tipo de interpretação que estamos querendo dar aos escritos de Vieira, concordaremos com o que ela chama de “tradução cultural”, um processo mudo, mas contínuo, de resistência ao outro que “não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formações sociais e culturais” (POMPA, 2003: 22). Ainda de acordo com Pompa (2003: 90)

Ao transferir significados entre colonizadores e colonizados, a tradução articulou as linhas fundamentais do discurso de poder que a conversão implica. Mas, de outro lado, a ela levou também uma separação definitiva entre o sentido original da mensagem cristã e sua formulação na língua vernacular, pois a necessidade de utilizar as línguas nativas limitava o discurso universalizante (e uniformizante) cristão.

O que houve, segundo a autora, foi um processo de revisão lógica das cosmogonias em função da refundação de uma nova história. Processo que foi imposto pela necessidade oportuna. Foi a necessidade de entender o “outro” que tornou possível a troca de sentidos entre esses sujeitos. É por isso, portanto, que Pompa (2003) propõe a partir de uma “lógica mestiça”¹⁷⁴, uma revisão radical do paradigma da conquista “tanto na vertente da “perda” quanto na da “resistência” pois considera que estas vertentes se traduzem em oposições binárias de vencedores e vencidos, dominadores e dominados (Cf. POMPA, 2003: 22).

Desse modo, seguindo essas pistas, seria demasiadamente simplório considerar que o indígena foi arbitrariamente apropriado pelos missionários, e simplesmente descrito através de grades de leitura europeias. Antes de se apresentar como descrição muda de seus “observadores”, o indígena se colocou como um interlocutor, demandando, inclusive, reformulações nas lógicas culturais dos europeus, participando

¹⁷³ De acordo com Nóbrega (2006: 09) havia três potências da alma, no caso dos índios.

¹⁷⁴ Conforme, também, Gruzinski (2003).

ativamente do processo de tradução¹⁷⁵ da cultura alheia e “determinando as próprias condições do encontro” (POMPA, 2003: 28).

O combate aos processos mudos de resistência ao “outro”, à falta de crença caracterizada por uma fé fraca, deveria ser feito, segundo os padres, mediante o tolhimento dos costumes dos antepassados, algo que Vieira descreve como “as ações e costumes bárbaros da gentilidade - canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implementação territorial estável” (VIEIRA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 188), ou seja, os “maus costumes”.

Essa plasticidade, a inconstância como paradigma, foi utilizada também por Vieira muito anos depois de Anchieta e Nóbrega saírem de cena das missões do Brasil. O jesuíta em questão, em 1657, no auge dos conflitos que vivenciou com a administração colonial no Estado do Maranhão, retomou os primeiros momentos da colonização no que diz respeito à caracterização do indígena. Pelas palavras de Vieira a inconstância indígena passa a ser representada por murtas, plantas cuja natureza impossibilitava a falta de vigilância dos missionários sobre eles. As murtas [os índios] cresciam desordenadamente não fosse a mão do jardineiro [os jesuítas] para tolher-lhes os galhos e dar forma ao emaranhado de folhas que se formava em torno dos corações daqueles sujeitos fora do alcance dos missionários jesuítas¹⁷⁶.

Desse modo, a plasticidade e a aparente incoerência das relações que os indígenas empreenderam em torno da manutenção de sua fé, impossibilitavam a sua sujeição efetiva através da religião. Em contrapartida colocava em dúvida a eficiência dos missionários e, também, a sua própria identidade jesuíta, ao mesmo tempo em que também os colocava diante de uma “recompensa” irrecusável: a certeza de sua própria salvação. Por isso podemos pensar e questionar o significado de salvar (no sentido de levar-lhes a religião) indígenas no século XVII para os missionários da Companhia, ou

¹⁷⁵ Para Alfredo Bosi (1992: 31) aculturar é sinônimo de traduzir. Se ficou claro o que estamos tentando demonstrar, não é esse o significado que queremos que esse termo assuma aqui. Na maioria das vezes ele leva a entender que houve uma absorção passiva pelos “aculturados” daquilo que foi imposto. Ou seja, ao carregar esse sentido, parece que nada restou dos códigos e posturas culturais indígenas e que a cultura que se colocou como dominante a absorveu por completo. Vale considerar que Bosi (1992: 31) vai muito além da visão assimétrica da “aculturação” quando propõe que a cultura letrada posta frente ao índio é fortemente estimulada a reinventar-se. O sentido “aculturação”, pela carga de ambiguidades que apresenta, não tem sido utilizado pelos autores do tema, principalmente se levarmos em consideração os estudos feitos mais recentemente, como por exemplo, Wachtel (1971), Gruzinski (2003, 2006 e 2001) e Vainfas (1995).

¹⁷⁶ Realçamos que a análise da experiência de Vieira em designar o indígena através dos seus sermões quando foi missionário no Estado do Maranhão será feita no capítulo seguinte.

seja, o que significava, para o trabalhador daquela vinha sagrada, “ir por todo o mundo e pregar o evangelho a toda criatura?”

Castelnau-L'Estoile (2006) nos dá pistas significativas para entender o que representava a salvação do indígena para o evangelista. Nessa relação entre professor/evangelizador e educando/pecador está em jogo nada menos que a própria salvação do missionário, ou seja, a sua salvação dá-se mediante a salvação do outro. Deve ficar claro, a relação de alteridade empreendida entre o eu (missionário) e o outro (indígena) [ou seria o contrário? ou é um e outro ao mesmo tempo?] só se efetiva quando um está em contato com o outro. Só há necessidade de reconhecimento de si no outro (ou da falta de si no outro) quando há encontro dialético.

Dessa constatação pelo menos duas coisas ficam claras. Uma é que o encontro entre missionários e indígenas no Brasil desde os seus primórdios, até mesmo aquele empreendido entre Vieira e os nativos na segunda metade de século XVII foi, segundo nossa proposta, um encontro dialético, uma troca mútua de reconhecimentos e sentidos, no qual, ambos os agentes demandaram reformulações nos seus códigos e posturas, cada um a seu modo. A outra, dentre muitas outras, é que o fim expresso da Companhia era, então, salvar a alma de seus membros por meio da salvação da alma do próximo (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006); assim, salvar o próximo era o meio para se chegar à própria salvação do missionário. Eis a razão pela qual se buscava a conversão efetiva deste indivíduo mesmo já se tendo diagnosticado, muitos anos antes, a grande dificuldade e perigo que o ambiente do aldeamento representava para os missionários¹⁷⁷.

Diagnosticada essa indisposição, principalmente para os negócios da fé, entre os indígenas, constatamos que o topos da inconstância da alma selvagem é recorrente na literatura jesuítica colonial, e trata-se nada mais, nada menos, do que um modo de dar sentido linguístico à “indiferença” indígena.

Essa imagem ultrapassou o século XVII e encontrou ecos na constituição da historiografia brasileira em meados do século XIX, com a instalação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a consequente conformação de processos para elaboração do discurso histórico. Herdeira do discurso dos cronistas e missionários coloniais, a historiografia produzida neste século, não de forma hegemônica, reverbera

¹⁷⁷ O aldeamento representava para o jesuíta um perigo constante. Nesse ambiente todo cuidado era pouco para que não fosse motivo de desvirtuamento. A mais forte tentação pela qual poderia passar os missionários era o pecado da carne e a mulher índia era a encarnação deste pecado, motivo pelo qual, entre outros, no aldeamento deveria sempre haver no mínimo dois padres a fim de um exercer o papel de “vigilante” do outro evitando qualquer possibilidade de pecado e fortalecendo a identidade jesuíta. (Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006: 138-140).

as representações veiculadas no Brasil colonial pelos jesuítas, no início dos trabalhos de catequese, fruto da experiência missionária junto aos nativos.

Assim, para Varnhagen (Cf. REIS, 2000: 36), o maior expoente da “literatura” cunhada no XIX, os indígenas “eram falsos e infiéis; inconstantes e ingratos, desconfiados, impiedosos, despidorados, imorais, insensíveis, indecorosos. Eram fleumaticamente brutais!”. Comportavam-se como animais, sendo designados por “alcateias de selvagens” (Cf. REIS, 2000: 36). Ainda de acordo com Reis (2000: 36), a visão de Varnhagen desenhava um “alienígena” que ainda em meados de 1850 percorria uma parte do litoral brasileiro. Para o autor, as palavras de Varnhagen indicavam um indígena que

passava por privações, fome, não tem lei, religião, vivem na selvageria, na ferocidade. Divididos os tupis em cabildas insignificantes, que se evitam e guerreiam, apenas atendem aos interesses ditados pelo instinto da conservação vital. A sorte da mulher era julgada tão inferior à do homem que muitas mães afogavam as filhas ao nascerem. As mulheres quase não eram mais do que escravas. Ele descreve os sacrifícios humanos, a antropofagia. E afirma que não dirá mais sobre os horrores que praticavam os selvagens para não arrepiar a carne dos leitores, como os bárbaros as de suas vítimas! Sua pena, ele insiste, se detém irresistivelmente ao escrever essas misérias da humanidade bestial (REIS, 2000: 36).

Ou seja, as palavras de Reis sobre o trabalho de Varnhagen, notadamente a parte que se detém a falar sobre os indígenas, deixam escapar a imagem de um indígena como foi descrito pelos missionários nos primeiros anos de contato com esses agentes. Percebemos as práticas indígenas serem descritas com decoro e, taxativamente, eles serem descritos como feras, bárbaros, não tendo atingido o mínimo de civilidade capaz de transformá-los em cidadãos. Eram seres cuja “humanidade bestial” os impedia de agirem como homens.

Gilberto Freyre (1936: 316-318), por sua vez, caracterizou o indígena fazendo a contraposição entre o vigor físico para o trabalho dos africanos e a preguiça vegetal dos primeiros, dando a este fator um papel de destaque. A imagem da preguiça foi também atribuída ao indígena desde os tempos coloniais. Buarque de Holanda, que também comparou à força-de-trabalho indígena em relação à força da mão-de-obra africana, afirma:

[os indígenas] dificilmente se acomodavam... ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência

espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil (1995: 43)

Holanda (1995) admite a versatilidade dos indígenas, mas traz, na sua fala, mais uma característica que foi atribuída a eles pelas penas dos padres, a sua não adaptação ao trabalho sedentário das lavouras com o objetivo de produção de excedentes. Comparando europeus e indígenas, enfatiza os tipos de “natureza” distintos desses dois agentes colocando que os últimos não preenchem as condições indispensáveis à formação de uma sociedade civil.

Realçamos, para efeito de demonstração, como a imagem cunhada pelos cronistas e missionários coloniais reverberou na produção da historiografia do século XIX e do século XX, contudo, queremos deixar claro que esse não é nosso foco. Demonstrar essas amarras nos ajuda a entender a formação de culturas históricas sobre as sociedades indígenas através da cristalização de termos e conceitos pautados pelos agentes coloniais da Coroa. Também é necessária essa constatação especialmente porque entendemos que o que chamamos de paradigma da inconstância está presente também na filosofia do século XIX, no que diz respeito à produção da história, que pretendia, com a instituição do IHGB, construir uma história oficial que servisse de exemplo para a nação em desenvolvimento e, claro, que funcionasse como agente legitimador do poder português¹⁷⁸.

O que salta aos olhos quando analisamos desde os escritos de Nóbrega e Anchieta até os herdeiros do discurso colonial sobre os indígenas, como é o caso da historiografia produzida no século XIX, por exemplo, é que a inconstância é a força motriz dos seus discursos. Nos tempos iniciais da colonização, quando esta parece estar mais distante de uma faceta mais política – quando os jesuítas ainda não estão envolvidos nos negócios da terra e ocupando-se muito mais dos negócios da alma (não que esta não tenha também a sua parcela de política, afinal de contas, nada está dissociado dela) – é essa “proverbial inconstância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 186) que representa o indígena. Passados os anos, a fé fraca e a indisposição em posicionar-se em definitivo permanecem e os trabalhadores daquela vinha sagrada entenderam que era necessário o trabalho constante junto aos indígenas, caso contrário

¹⁷⁸ Sobre a constituição do IHGB e, em seguida, dos Institutos Regionais, é imprescindível a obra de SCHWARCZ (1993).

todo o trabalho que havia sido empreendido até então iria por água abaixo, pela instabilidade dos nativos do Brasil.

Vale conjecturar ainda que a retórica da inconstância utilizada para nomear o tipo de fé que crescia nos corações dos “selvagens” foi empregada também para justificar a presença da Companhia de Jesus nas terras do Brasil. Enquanto parceira da monarquia desde iniciada a empreitada da missão colonizadora e “evangelizadora”, os representantes da Ordem foram, cada vez mais, se envolvendo nos negócios da terra, possuindo, por isso, estabelecimentos das mais variadas naturezas, proporcionando à Companhia de Jesus um crescimento rápido e sólido¹⁷⁹ (Cf. CATÃO, 2005).

Os provimentos e manutenção material das missões colocaram-se como obstáculos a serem suplantados desde os primeiros anos da atividade militante dos jesuítas na América portuguesa. Os recursos financeiros destinados à administração das missões eram exíguos e constituíam, junto com a inconstância dos nativos do Brasil para os negócios da fé, como um dos principais obstáculos a uma ação evangelizadora mais eficiente.

De acordo com o Padroado Régio havia uma interdependência¹⁸⁰ entre as exigências da expansão colonial e a atividade missionária. Nesse sistema, os missionários eram pagos pela folha eclesiástica da administração colonial portuguesa e isso explica, por exemplo, o péssimo pagamento das missões e a falta crônica de missionários para as missões do litoral e, também, as entradas com o objetivo de fundar aldeias no sertão, por exemplo (Cf. POMPA, 2003: 296). Essa questão é importante para entender o fato das entradas missionárias terem se realizado em conjunto com a penetração colonial, uma constatação cabal de que igreja e estado estavam entrelaçados na constituição da sociedade na América portuguesa.

¹⁷⁹ De acordo com Catão (2005: 53), além de doações e mercês concedidas pelo Rei, a Companhia obteve doações cada vez mais significativas oriundas dos fiéis. “Cada nova residência, colégio ou outra instituição da Companhia de Jesus era prendada com rendas e propriedades, e estes sustentáculos materiais normalmente eram acrescidos de novas dotações ao longo dos anos. Em alguns casos, o patrimônio de uma determinada residência poderia aumentar em mais de 1000% em poucos anos” (CATÃO, 2005: 53). Além disso, a Ordem detinha também rendas fixas, o que permitiu a compra de outras terras, fazendo com que os inicianos fossem se tornando especializados na administração dos bens terrenos, isso explica, por exemplo, o fato da Companhia ter em seu quadro “padres administradores”, que atuavam especificamente na administração dos bens terrenos. Normalmente esses sujeitos eram oriundos de famílias tradicionais no ramo comercial. Este fato contribuiu de forma positiva para a manutenção e aumento de sua riqueza (Cf. MASSIMI, 2002: 67).

¹⁸⁰ Essa interdependência é válida no caso dos jesuítas que eram desvinculados da **Propaganda Fide**, que regulamentava a organização de toda atividade missionária da igreja, e, por isso, eram mais próximos do Rei, sendo considerados como interlocutores privilegiados. Vale lembrar que a partir de 1522, através do título de Grão-mestre da Ordem de Cristo, o Rei passou à condição de “delegado pontifício do Brasil, sendo o verdadeiro chefe da igreja em formação” (POMPA, 2003: 296).

Nos primeiros anos de trabalho no Além-mar o cabedal financeiro da Companhia de Jesus era irrisório¹⁸¹ e a proposta da Ordem era quase que exclusivamente evangelizadora, “características absolutamente distintas daquelas que viria a ter quando foi banida do Império português, em 1759, então uma das mais ricas, complexas e influentes instituições do mundo cristão”¹⁸² (CATÃO, 2005: 51; ASSUNÇÃO, 2004: 10).

A alternativa encontrada pelo Pe. Manuel da Nóbrega foi a de aceitar terras cedidas pela Coroa ou, eventualmente, por admiradores da Ordem. Os padres, assim, seriam responsabilizados pela administração, monopólio e controle dos territórios recebidos. As palavras de Nóbrega são claras:

[...] me parece que a Companhia deve ter e adquirir justamente [...] quanto puder para nossos Colégios [...] e não devemos de querer que sempre El-Rei nos proveja, que não sabemos quanto isso durará, mas por todas as vias se perpetue a Companhia nessas partes [...] (NÓBREGA *apud* SILVA TELLES, 1992: 88).

Pelo que foi exposto acima, entendemos, a posse de bens materiais em nome da Companhia garantiria a sua permanência na América portuguesa, uma forma de demarcar seu território e fincar as suas bases no Brasil. De posse das terras a Ordem poderia também possuir escravos negros e, assim, produzir o que fosse suficiente para a manutenção das missões, dos colégios, igrejas e residências (Cf. COUTO, 1997b: 320-321). Nóbrega propunha, também, ao mesmo tempo, a instituição de “aldeias” jesuíticas, empreendimento que precisaria de muitos recursos para sua composição.

Paralelamente, à medida que Nóbrega, autoridade máxima da Companhia na colônia, advogava sobre a possibilidade da instituição possuir bens de raiz e até mesmo escravos cativos para a sua manutenção, em Portugal, as discussões acaloravam-se em voz contrária. O jesuíta Luís de Grã, adjunto do provincial de Portugal, por exemplo, defendia que a Companhia não possuísse bens nem se dedicasse a atividades agrícolas, tampouco fizesse uso da força de trabalho africana. Para ele, a instituição deveria

¹⁸¹ No início dos trabalhos da Companhia de Jesus no Brasil, a Ordem era sustentada conjuntamente pela Coroa e pela Província jesuítica de Portugal. Essa forma de financiamento não era vista com bons olhos pelo Pe. Manuel da Nóbrega, porque tornava a instituição totalmente dependente da vontade e contingências alheias à mesma. Essa situação também não fornecia os recursos necessários a uma rápida expansão da malha missionária entre os indígenas pelos altos custos das missões (Cf. COUTO, 1997b: 320).

¹⁸² Sobre o processo de enriquecimento da Companhia de Jesus no Brasil indicamos a obra de Assunção (2004).

manter-se em conformidade com as ideias de ascetismo, rigor e pobreza, como mandavam os Regimentos da Ordem (Cf. CATÃO, 2005: 51).

Os debates correram até 1568 quando foi convocada uma Congregação Provincial cujos membros eram representantes de todas as províncias jesuíticas (Cf. CATÃO, 2005: 52). A sessão deliberou pelo que Nóbrega propunha e foi a partir de então que a Companhia passou a possuir bens de raiz e escravaria, tendo seu patrimônio aumentado rapidamente ao longo dos anos. A liberação para a obtenção de bens para a instituição, no entanto, acirrou as vozes dissonantes no reino e na colônia, e aos poucos a Companhia foi angariando desafetos¹⁸³, situação que se tornou irreversível quando a política pombalina os baniou das missões do Brasil.

Nossas colocações sobre o processo de acúmulo de bens por parte dos inicianos demonstram como a Companhia de Jesus foi paulatinamente se tornando uma das instituições mais ricas, importantes e influentes da América portuguesa. Além de detentora de um grande número de terras e de negros para o serviço dela, a Ordem gozava ainda de grande entusiasmo junto ao Rei¹⁸⁴ e, dessa forma, mantinha boas relações com seus representantes nas colônias, mas não com os colonos. Grandes propriedades e grande influência junto ao monarca e os seus, resultou também em grandes desafetos, que se intensificavam a medida que aumentavam as posses da Companhia, por isso ela precisava sempre justificar/legitimar a sua presença nas terras do Brasil, o que também era feito através da divulgação da imagem da inconstância que serviu para expressar o indígena.

Por causa da inconstância, que demandava, em contrapartida, um trabalho e vigilância contínuos em torno do indígena, havia a necessidade de permanência dos missionários nas terras do Brasil. Era essa a tônica do discurso. Claro, isso não era feito aleatoriamente senão embasado nos princípios norteadores da religião católica e nas demandas cotidianas que iam sendo geradas em torno do exercício missionário no Brasil. A descrição dos padres sobre a indiferença indígena, em nosso entendimento,

¹⁸³ Uma das estratégias dos inicianos para obter um bom relacionamento com a administração colonial e o consequente aumento de seus bens era a política da boa vizinhança. O processo consistia em converter prestígio em patrimônio, agindo junto ao Rei no intuito de garantir a concessão de propriedades rurais e urbanas no reino e na colônia, rendas mensais e uma gama de privilégios de várias naturezas “que iam da intervenção direta do governo na resolução de problemas internos da Ordem até a isenção de todo o tipo de impostos” (CATÃO, 2005: 53). Algumas das regalias, inclusive, não eram gozadas por outras ordens. Para mais detalhes sobre os privilégios desfrutados pela Companhia de Jesus ver Assunção (2004: 58-108, principalmente).

¹⁸⁴ Os privilégios de que gozavam a Companhia de Jesus junto ao Rei iam desde a intervenção direta do governo na resolução de problemas internos da Ordem até a isenção de todo e qualquer imposto (Cf. CATÃO, 2005: 53).

pode ser considerada uma armadilha retórica também para justificar a presença e permanência dos missionários e da Ordem como um todo nas missões do Brasil, onde já não eram mais tão quistos, inclusive por causa da grande riqueza acumulada ao longo de sua estada nesse lugar.

O filtro utilizado para a descrição, a percepção, é claro, é europeia, é jesuíta. O esforço por transferir ao indígena, características e valores europeus, nada mais é do que a tentativa de ler o outro, de torná-lo inteligível (Cf. POMPA, 2003). Essa transferência de valores para o outro para que este possa ser interpretado, é, aliás, o único instrumento de que dispõe o jesuíta naquelas terras, diante de um ser tão enigmático.

Seguindo esse sistema de analogias, Nóbrega enumera os obstáculos para a efetivação da catequese junto ao indígena, comparando-os com os fiéis da Igreja Primitiva, (proposição que parece estar presente na atribuição de Vieira, na qual os indígenas são demonstrados como murtas):

Esta gentilidad no tiene la calidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltratabam o matavam luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían em el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dizen creen, solamente la dificultad está em quitalles todas sus malas costumbres... lo qual pide continuación entr'el-los... y que vivamos com ellos y les criemos hijos dea pequeños em doctrina y buenas costumbres (NÓBREGA *in* VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 189).

Anchieta, por sua vez, também discorre sobre o que ele pensa serem os entraves para a conversão:

Os impedimentos que ha para conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados... como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais... Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição (ANCHIETA *in* VIVEIROS DE CASTRO, 2002: 189).

Percebemos que, na narrativa dos missionários jesuítas de forma geral e grosso modo, o indígena foi incorporado ao imaginário europeu ocidental ao receber um valor e uma classificação, associados, é claro, à cultura europeia (Cf. POMPA, 2003: 37-38): “as observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas ajudadas pela peculiaridade das culturas nativas, contam algo sobre seu próprio sistema de

crenças e valores” (POMPA, 2003:35). O outro, na fala destes agentes da Coroa, é, portanto, aquilo que falta no seu conjunto de representações culturais moldados a partir daquilo que era veiculado no “Velho Mundo”. A religiosidade indígena foi expressada a partir do que era classificado na Europa como negativo ou inadequado a uma sociedade que estava sendo forjada nos trópicos.

De acordo com o olhar europeu, a cultura indígena carregava a marca do contraproducente, do proibitivo. Por isso, aquilo que se dizia dos rituais de antropofagia, por exemplo, era exatamente aquilo que, semântica e linguisticamente significava a ausência dos signos e códigos que amoldavam a religião católica. O modo de vida dos nativos do Brasil: a falta de preocupação com a produção de excedentes e a falta de uma autoridade centralizada, também foram vistos como “defeitos” por parte dos europeus em geral e dos missionários em particular. Ou seja, estamos tentando demonstrar, a forma de designar o indígena utilizando para isso um sistema de referência que é alheio a essa cultura, nada mais é do que um método de apreciação manipulado principalmente, porque é o nosso caso, pelos missionários nas terras do Brasil. Era preciso decifrar o outro. O idioma para essa leitura era europeu.

Estamos propondo, então, que os processos de leitura do “eu” sobre o “outro” e do “outro” sobre o “eu”, porque, para nós, ambos aconteciam simultaneamente, sejam focados a partir do entendimento de que essas leituras foram feitas a partir de lugares sociais bem definidos. O contato e posterior apreciação entre jesuítas e indígenas, foi feito através de uma maneira de interpretar, um sistema de analogias (Cf. POMPA, 2003) que tinha por base a cultura europeia e, em contrapartida, uma cultura religiosa católica. Podemos dizer, sem medo de errar, que o encontro entre missionários e nativos foi também um encontro de sentidos e que a “conquista”, a imposição de certos códigos e posturas a partir da religiosidade católica foi conjuntamente uma “conquista linguística e espiritual” (POMPA, 2003: 89).

De posse dessas informações fica claro para nós que o caráter negociador dos indígenas fez parte de todo o processo de constituição de uma sociedade nova que foi sendo implementada com a chegada dos europeus ao Brasil. Não foi diferente quando pensamos no espaço compreendido na fronteira leste-oeste, no Estado do Maranhão, onde a malha do poder português tardou um pouco a chegar¹⁸⁵. É descabido, portanto, pensar unilateralmente nas relações empreendidas entre missionários e indígenas.

¹⁸⁵ Se comparado com a instalação da burocracia colonial e da igreja no Estado do Brasil.

Devemos considerar que em todo encontro há perdas e reafirmações de ambos os lados. É certo, como dois e dois são quatro, que não há como absorver tudo que é ofertado, por impossibilidade ou mesmo por resistência.

Falamos em caráter negociador exatamente porque é impossível pensar de outra forma quando levamos em consideração os elementos que expusemos acima. Enquanto agenciadores, os indígenas permaneceram dialogando com os europeus de dentro do próprio esquema cultural oferecido por eles, sem se deixar, contudo, serem assimilados completamente. Em essência, negociações acontecem quando duas partes se encontram e empreendem relações de qualquer natureza. Ou seja, não há negociação sem que haja pelo menos duas partes envolvidas. A leitura, portanto, não tem como ser unilateral. É claro que estamos falando de resistências mudas e por vezes não declaradas, e, nesse caso, daquela que persistiu no cruzamento entre uma cultura e outra.

E por falar em resistência, um novo elemento se coloca. As narrativas dos jesuítas sobre os indígenas deixam clara a “passividade” desse tipo de relutância, se é que isso pode ser dito quando se refere a processos de resistência. Oposição silenciosa, cotidiana, que não se traduziu em revolta declarada, mas permaneceu emudecida estrategicamente como que para pegar o “outro” de surpresa. Diante disso, fica claro para nós e esperamos que para nosso leitor, que os povos indígenas calcularam a todo instante o seu quinhão do bolo. Eram cristãos e “selvagens” concomitantemente sempre que entendiam que isso era necessário. Permaneceram, assim, resolutos, negociando de dentro do próprio sistema que os queria assimilar, sem negá-lo completamente, mas sem se deixar dominar por ele em sua inteireza, na interseção entre dois sistemas de valores opostos em essência e, por isso, irreconciliáveis.

O que chamamos aqui de paradigma da inconstância, um modo de ler o indígena e enquadrá-lo nos moldes europeus e católicos é imprescindível para o entendimento do capítulo seguinte onde analisaremos os sermões de Vieira em busca das imagens através das quais os nativos do Brasil foram descritos e analisados em meados do século XVII quando o jesuíta esteve em exercício missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Igualmente importante para apreciação da sessão que segue após essa, é a compreensão do tipo de leitura empreendida pelos jesuítas sobre o indígena através do sistema de analogias (Cf. POMPA, 2003). Sem ele, em nossa concepção, não seria possível classificar a sociedade indígena e cunhar estratégias de subordinação para ela. Esperamos, inclusive, que isso tenha ficado claro ao leitor, sem uma leitura do outro é impossível classificá-lo e submetê-lo.

Capítulo 4. VENDO O QUE VIEIRA NÃO VIU ATRAVÉS DO QUE VIEIRA VIU

[...] ao partírem à conquista do mundo – e nisto seguindo a injunção evangélica – os jesuítas em parte o conquistaram, mas o seu maior prodígio foi o de serem conquistados por ele. Não foram os únicos que em presença do “outro” se esforçaram por compreendê-lo, para melhor o evangelizar ou dialogar com ele [...]
Eduardo Lourenço¹⁸⁶

Lutar com palavras não é uma luta vã
João Cabral de Melo Neto

A porção da grandiosa obra de Vieira selecionada por nós para análise nesse trabalho obedeceu a um perfil temático já mencionado por nós ao longo dos capítulos anteriores. A tipologia temática utilizada enquanto ferramenta de análise para este capítulo, portanto, nos parece óbvia, necessária e já justificada. O tema é o elemento indígena. São esses os rastros que estamos perseguindo: através das palavras de Vieira, perceber o não-dito, aquilo que ficou nas entrelinhas à sombra das alegorias. Desejamos enfatizar aquilo que permaneceu como luz difusa nas prédicas proferidas pelo inaciano no que diz respeito às imagens construídas em torno dos indígenas, tendo como pano de fundo os conflitos oriundos dos usos cotidianos desta força de trabalho pelos colonos locais.

Algumas considerações precisam ser colocadas quanto à natureza metodológica das categorias utilizados por Vieira, para designar os indígenas do Maranhão. Reforçamos a ideia da reincorporação dos critérios empregados por Nóbrega e Anchieta, no início dos trabalhos catequéticos no Brasil junto aos nativos, na narrativa do inaciano em questão, para caracterizar o “índio” do Maranhão. As denominações aplicadas por Vieira, muito tempo depois, tratam-se, portanto, de ordenamentos genéricos, que empregados em seus sermões, acabaram por designar um “índio” ideal, aquele dos discursos anteriores à empresa missionária da qual fazia parte, dos quais não pode fugir e, sobretudo, cuja natureza não poderia negar.

¹⁸⁶ As palavras de Eduardo Lourenço foram publicadas na edição nº 12 da Revista Oceanos (1992).

A questão central nas atribuições dadas aos indígenas pelos jesuítas anteriores à Vieira, girava em torno da tese da inconstância da alma selvagem, no entanto, parece-nos que essa não é mais uma preocupação palpável na segunda metade do século XVII, pelo menos quando nos referimos aos escritos de Vieira. Essa questão só reaparece, dentro do conjunto de sermões que estamos analisando, em 1657, no já citado **Sermão do Espírito Santo** e, mesmo assim, referindo-se ao início dos trabalhos de catequese no Brasil, em 1549.

Estamos querendo dizer que as palavras de Vieira em sermão quando se referem àquelas populações originárias, notadamente aquelas com as quais estamos dialogando, não se reportam especificamente aos indígenas encontrados por ele e sua missão na fronteira com o Estado do Brasil. Isso significa que de forma indeterminada, o jesuíta foi utilizando as ideias e características atribuídas aos nativos que já estavam em circulação tanto na colônia quanto no Reino e, mais internamente, na própria Companhia de Jesus. Os indígenas da fronteira leste-oeste, portanto, não foram alvos do avanço das reflexões sobre sua natureza e sobre as rearticulações materializadas por essas sociedades como estratégias de sobrevivência, pela missão jesuítica naquele lugar.

Mesmo que de forma breve, é importante lembrar que estamos nos referindo a sociedades que permaneceram em constante transformação ao longo dos séculos. Que, portanto, obrigaram o outro a adaptar-se aos seus modos e linguagens simbólicas e que, por conseguinte, foram reformulando seus modos de aparecer ao outro, contudo, as reflexões sobre sua natureza e suas muitas rearticulações diante das situações de confronto declarado ou não, não seguiram o mesmo ritmo. Aliado a isso, outro aspecto adquire relevo, estamos falando de sociedades indígenas de uma região de fronteira não apenas geográfica, a baliza entre duas regiões, mas também, e, sobretudo, um local onde se desenrolaram novas situações de confronto e acomodações de modos de vidas, que não aquelas que haviam acontecido no Estado do Brasil.

Na prática essa nova fronteira física e representativa pode também ser vista como “un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes” (BOCCARA, 2001, s/p).

Além de tudo, vale ainda dizer, o termo pelo termo, “índio”, não traduz em nenhuma hipótese a multiplicidade dos povos que habitavam a Amazônia, ou, mais especificamente aquela parte sob jurisdição da Coroa portuguesa desde 1615. Outrossim, como realça Schwartz & Lockhart (2002:53), lembremos do contexto em

que esta categoria identitária foi criada, fruto de uma elaboração geográfica falaciosa por parte dos europeus, quando imaginavam-se próximos das Índias Orientais. Talvez por isso mesmo, não foi imediatamente reconhecida pelos indígenas, também porque não havia em suas línguas conceito ou palavra que pudesse traduzir o termo e torná-lo inteligível. Importante reconhecer também que o termo “índio” foi (e é) utilizado ao longo dos anos para designar indiscriminada e homogeneamente indígenas de diferentes conjunturas, com fins diversos e, principalmente, para adequar grupos em constante transformação (Cf. GARCIA, 2009: 21). A unidade que a categoria sugere “foi criada”, como esclarece Carvalho Júnior (2005: 01), “pelos de ‘fora’, pelos europeus” quando do encontro contrastante com aquela humanidade que lhe era alheia. Sobre o assunto Carvalho Júnior (2005: 01-02) continua esclarecendo

É bom lembrar, no entanto, que a identidade é produto de contraste e é, portanto, dialógica e dinâmica. Se os europeus inventaram os “índios”, as inúmeras e distintas populações com as quais passaram a se relacionar foram obrigadas a se enquadrar nesta nova categoria e se apropriar dela de forma particular. Portanto, os “índios” tinham “existência concreta” e passaram a agir e se autodenominar como tais. Além do seu enquadramento na visão que deles se tinha, afirmaram a sua diferença por contraste àqueles com quem foram forçados a conviver. Os europeus com sua pele branca, suas roupas reluzentes, suas armas de ferro e fogo, o novo mundo de que eram os arautos com seus novos modos de vida e de sua nova moralidade, certamente imprimiram nos diversos povos da América portuguesa senão unidade, pelo menos uma diferença comum.

Parece-nos perfeitamente claro. Por comparação, o “índio” foi inventado a partir daquilo que não era europeu ou daquilo que não pertencia ao seu mundo. Dialeticamente esse movimento significou também a afirmação da diferença. O ponto a partir do qual os próprios indígenas puderam não somente contestar aquilo que estava sendo posto, mas, também, concomitantemente, reafirmar a sua cultura e negociar com o outro o seu lugar social naquele ambiente colonizante e colonizado.

Por outro lado vale a pena lembrar que a categoria “índio” e os significados¹⁸⁷ a ela relacionados, oriundos do “avanço” da reflexão em torno do que era/quem era o indivíduo encontrado no *Mare lusitano*, quando empregada para o contexto da sociedade colonial, não estava vinculada necessariamente a aspectos culturais, antes

¹⁸⁷ As prédicas de Vieira as quais estamos nos reportando neste trabalho, trazem como sinônimos de “índio”, os termos: bárbaros, inconstantes, infiéis, duros, avessos, incultos, ingratos, irracionais como brutos, insensíveis como os troncos, duros e estúpidos como pedras, entre outros, sobre os quais falaremos mais adiante.

“caracterizava-se essencialmente como uma categoria jurídica” (Cf. ESTENSSORO *in* NOVAES (org.), 1999: 182).

Ou seja, o que era o “índio” ou, melhor dizendo, quem era o “índio” foi estabelecido a partir da tentativa de implantação das políticas indigenistas e as consequentes reações (e adaptações) das mesmas pelos indígenas. Legislar sobre alguma coisa é reconhecer o problema, torná-lo oficial. Desde os primeiros contatos dos europeus com a terra e sua gente, para garantir a expansão e o domínio sobre ambas, o Estado português compreendeu a necessidade da prescrição de regras que norteassem o desenvolvimento das relações que iam sendo tecidas entre colonos, burocracia régia, igreja e indígenas, sem os últimos, inclusive, sabiam eles, qualquer investida estava fadada ao fracasso. De acordo com Garcia (2009: 20) a definição dos “índios” “estava diretamente conectada à legislação indigenista colonial e, portanto, suas experiências eram marcadas por um *corpus* legislativo no qual estava definido quem era índio e quais os seus direitos e restrições enquanto tal”.

Aquilo que era o “índio” e, em contrapartida, aquilo que não correspondia a essa condição, desse modo, estava umbilicalmente ligado ao que estava oficialmente colocado pelo poder estabelecido. O que significa, portanto, que os indígenas foram paulatinamente impelidos a adequarem-se às construções identitárias forjadas pelos europeus.

Por outro lado como nos lembra Rappaport (*in* GARCIA, 2009: 20), a construção europeia do outro foi fundante para a autodefinição indígena. Foi a partir daquilo que deles se dizia que os indígenas puderam pensar sobre quem eram e como passariam a agir diante do outro. A afirmação corrobora o nosso pensamento de que o questionamento e percepção de quem eram/como seriam os indígenas passou necessariamente pelo contato com o outro em relação lógica verticalizada e horizontalizada sincronicamente.

Outrossim, não devemos esquecer que o surgimento e a operacionalidade dos etnônimos não obedeceram somente ao pleito e as estratégias de dominação desenvolvidas pelos europeus. A produção, os usos e significados que a eles foram sendo atribuídos são também fruto dos mecanismos de defesa e reafirmação, e, portanto, de sobrevivência, elaborados pelas sociedades indígenas (Cf. MONTEIRO, 2001: 58).

Nem de longe consideramos que os processos de designação dos indígenas, seu reconhecimento e reelaboração foram dispostos de forma pacífica e unilateral. Foram encadeamentos que fizeram e fazem parte de um campo de disputa social “onde estão

em disputa os significados que adquirem em determinado contexto” (GARCIA, 2009: 21). Não é novidade, a palavra sempre foi e é lugar de poder. Nomear é um ato de poder. Conforme Boccara (*in* GARCIA, 2009: 30), as lutas de classificação são parte fundamental de toda e qualquer luta social, de classe ou étnica e remetem-se ao feito de saber o que significava “ser índio” a um determinado momento da história.

O movimento reflexivo em torno de quem era aquele indivíduo, tanto por parte dos religiosos quanto por parte dos próprios indígenas em confronto com o outro, atravessou toda história daquele período que chamamos colonial. No entanto, muitas das ideias sobre a natureza do “índio” veiculadas nos primórdios do trabalho catequético, aparecem no pensamento de Vieira na segunda metade do século XVII, configurando imagens cristalizadas sobre sociedades que foram se remodelando ao longo do tempo, em virtude também do contato com os europeus.

Para fins metodológicos e para melhor compreensão das imagens que Vieira imprimiu aos indígenas falando aos colonos maranhenses através dos seus sermões, fracionamos esta última sessão em três atos, que correspondem também à evolução dos conflitos entre a sociedade civil, burocracia régia e outras ordens que não a jesuítica, com a missão de Vieira e seus “projetos” para a solução dos cativeiros “ilícitos”. Que fique claro, não se trata de uma separação meramente cronológica, é, antes de tudo, um processo de ação-reação-ajustamento que foi adquirindo musculatura ao longo do tempo decorrido, um desafio sempre renovado de convívio (e tentativa de subordinação) dos diferentes povos indígenas e colonos instalados na região.

4.1. Primeiro ato: Espelhos contrastantes

Um primeiro momento detectado por nós nos sermões de Vieira, corresponde a etapa de chegada na região e, conseqüentemente, ao início dos trabalhos de catequese orquestrados pela Companhia de Jesus naquele espaço. Equivale aos primeiros esforços pelo reconhecimento da terra e sua gente, ao início dos confrontos com a sociedade maranhense em torno da questão indígena, e, principalmente, a diagnose e levantamento do “problema” a ser resolvido, os cativeiros “ilícitos”.

Esses eventos levaram Vieira a descrever o indígena de forma muito superficial, de modo que a caracterização desses agentes está intimamente relacionada a disposição da terra e ao modo como ela foi utilizada pela sociedade para exploração do trabalho

compulsório dos nativos. O que aparece nos relatos do inaciano é um agente inteiramente influenciado pelo espaço onde vive, figurando muitas vezes como produto direto dela, e pela situação de cativo a qual está sendo submetido. Ainda assim, essas designações surgem de forma transitória, breve, como se essa não fosse uma preocupação latente no início dos trabalhos jesuíticos no Maranhão.

Ao chegarem ao Estado, Vieira e sua comitiva¹⁸⁸ se depararam com diversos grupos indígenas que se localizavam ao longo de toda a costa que compreendia o Estado. Uns eram originários do Estado do Brasil, de onde haviam se deslocado para aquela região. Alguns eram indígenas contatados pelos franceses, com os quais, em outras situações, haviam estabelecido alianças, sendo muitos deles catequizados pelos mesmos (Cf. CARVALHO JÚNIOR, 2005: 56). Dentro de tais grupos existiam outros indígenas que ainda não haviam tido nenhum contato direto com os portugueses, mas que certamente já possuíam conhecimento sobre eles e seu comportamento aguerrido para com os nativos de outras regiões. O Padre capuchinho Claude d'Abeville deixou indícios da possível origem dos indígenas do Maranhão, através da tradução do relato de um indígena chamado Mombaré-uaçu, ancião local, vejamos:

Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú [...] de início os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nos deviam acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que construíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessário pai [padres]. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruces e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem o pai podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhes; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que

¹⁸⁸ Os sujeitos admitidos para seguirem juntamente com Vieira à missão do Maranhão foram o Pe. Manuel de Lima, que havia servido como missionário no Japão, Pe. João de Sotomaior e o Pe. Manuel de Sousa, que, segundo Vieira, estiveram ocultos até a véspera da partida, o segundo, inclusive, “com as ordens tomadas dois meses havia, sem ninguém o saber nem suspeitar” (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2008b: 216), o Pe. Francisco Veloso e o Pe. Tomé Ribeiro, ambos, sem estudos na área de teologia, o Pe. Gaspar Frágoso, o irmão Agostinho Gomes, os irmãos José de Mena e Antônio de Mena que “por equivocação da língua da terra mudaram o nome para José e Antônio Soares, ambos clérigos de Santo Inácio, ainda, seguiram com Vieira, dois irmãos coadjutores, Francisco Lopes e Simão Luís, “de maneira que são os sujeitos de que se formou a missão por todos doze, oito sacerdotes, dois irmãos estudantes, dois irmãos coadjutores” (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 217).

ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região (D'ABBEVILLE, 1975 [1614]:115).

O relato de Mombaré-uaçu deixa claro que os indígenas “fugiram” de suas terras por conta da crueldade com que foram tratados pelos portugueses. Esses indígenas formaram o núcleo ascendente dos indígenas do Maranhão, que através da oralidade deixaram vivos na memória de seus sucessores aquilo que haviam vivido junto aos portugueses em tempos de outrora. Ainda, o relato associa o trato com os lusos à escravidão indígena, um tema que não deixou de figurar no desenvolvimento das relações entre aqueles e estes no decorrer do tempo em que Portugal (e por algum tempo Portugal e Espanha) gestou a administração política/econômica/social de suas “conquistas”.

Ademais, o excerto revela o trânsito, a negociação protagonizada por esses povos no sentido da manutenção de suas autonomias, estratégias de sobrevivência tecidas na intercessão dos dois mundos em disputa. É importante entender o papel de agentes de culturas flúidas e dinâmicas, desempenhados pelos povos indígenas da fronteira leste-oeste, para, depois, refletir sobre a atuação dos missionários jesuítas e colonos naquele solo. Muito do que aconteceu em termos de embates, foi produto direto da intervenção dos indígenas na forma de resistências, procedimentos que acabaram por transformar “projetos coloniais” em processos coloniais.

O fato é que, como vimos, os grupos indígenas não se caracterizavam por serem grupos completamente isolados do alcance português, seja esse contato feito de forma direta ou mesmo indiretamente, através dos relatos dos indígenas mais velhos. Percebamos que os conflitos de imagens idealizadas de ambos os lados, tanto aquelas produzidas pelos nativos e propagadas pela tradição oral sobre os lusos, quanto aquelas fornecidas pelos relatos jesuítas anteriores a Vieira, formaram as ideias que uns e outros tinham sobre seus “antagonistas”.

Falando especificamente dos indígenas idealizados por Vieira nos sermões proferidos no Maranhão durante os oito anos em que esteve a frente da missão naquele lugar, percebemos que seus relatos seguem o padrão daquilo que era veiculado sobre eles no seio da Companhia de Jesus, na colônia, e, também, no Reino, disso já sabemos. O que salta aos olhos, no entanto, é que os indígenas não estão no centro dos debates dos seus escritos por serem necessariamente o objeto privilegiado da pregação do evangelho naquele Estado. Na verdade, o que ocorre é que eles figuravam como pano de fundo de relações desenvolvidas entre Igreja, colonos e burocracia régia. Para nós os

missionandos do Maranhão, através das relações tecidas entre eles e a sociedade colonial maranhense, forneceram ao Padre o meio (e não o fim) para a permanência de sua missão naquelas terras, muito mais por serem o “objeto” de trabalho nas lavouras, e, por isso, estavam no centro dos conflitos entre Vieira e a administração local, e muito menos pelas experiências que envolveram os processos de sua catequese e a salvação de suas almas a Deus fornecendo também aliados para o Rei. Esse detalhe vai ficando mais claro à medida que os embates com os colonos e o poder temporal, vão ficando cada vez mais insustentáveis até que culminaram na expulsão da missão jesuítica do Estado.

Advogamos que pelos idos de 1650, salvar os indígenas para civilizar a terra e povoá-la melhor, estava muito longe de ser o objetivo primevo do Padre António Vieira, como tentaremos demonstrar ao longo deste capítulo, o que afetou frontalmente as imagens que o Padre foi desenvolvendo sobre os indígenas.

Referimo-nos a um crescente envolvimento político da missão jesuítica do Brasil e, também, do Maranhão nas coisas terrenas. Com o passar do tempo os missionários (e as missões que executavam) envolveram-se cada vez mais nos negócios da terra e foram, paulatinamente, tornando-se mais políticos em detrimento das aspirações evangelísticas. No final do século XVII, deter o controle do braço indígena significava apropriar-se do motor da economia maranhense que não contava, até 1660, com a força de trabalho africana para os trabalhos nas lavouras, conforme enfatizamos na segunda sessão deste trabalho. Esse traço parece estar presente nas preocupações de Vieira expressas em sermão quando se refere aos indígenas, pois ao mencioná-los o jesuíta só o faz envolvendo-o nos conflitos com os colonos. Esse fato constatado nos dá a dimensão de que não há como não enfatizar esse aspecto, os embates protagonizados por Vieira forneceram a inspiração para a escrita, é sobre eles que o jesuíta discorre, são essas divergências que deseja transpor.

Sabemos, no entanto, que salvar os indígenas era a principal justificativa para a conquista e manutenção dos domínios ultramarinos desde o início dos trabalhos catequéticos no Brasil e, também, no Maranhão. Contudo, a prática traiu os “projetos”. Obrigou-os a materializarem-se de outras formas que não aquelas contempladas pelas intenções dos planos missioneiros (e, portanto, civilizatórios). Em sua práxis evangelista Vieira desejava, antes de tudo, negociar com os colonos locais e a administração pública, a manutenção do seu lugar social, bem como, também, da missão da qual era o cabeça no Estado do Maranhão, enquanto autoridade régia e agente de fiscalização do Rei. Diante dos costumes locais em torno do uso da força de trabalho indígena, não

havia outra forma senão negociar o desmantelamento dos cativeiros “ilícitos” sofridos pelos indígenas e protagonizados pelos colonos com a conivência do poder público, de acordo com as palavras do jesuíta.

Antes de tudo era preciso apontar o problema e não havia melhor lugar para isto nos idos do século XVII do que o púlpito. É dele que o jesuíta denunciou o que considerava o pecado mortal cometido pelos colonos maranhenses: manter indígenas em cativeiro para os trabalhos com a terra e, também, para os trabalhos domésticos. Para Vieira a clausura ilícita configurava-se como a causa da ruína daquela terra e a danação eterna daquela gente. Tratava-se, sobretudo, da “mais grave e mais útil matéria que tem este Estado. Matéria, em que vai, ou a salvação da alma, ou o remédio da vida...” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 458).

Era dever de Vieira, enquanto legislador das leis divinas, elencar os pecados cometidos pela sociedade maranhense, para, em seguida, propor a solução que os levaria à salvação, assim como prescreviam as palavras sagradas que lhe serviam como guia: “... levanta a voz como trombeta e anuncia ao meu povo a sua transgressão” (Isaías 58:1). A matéria/transgressão dizia respeito exatamente ao que ele chamou de pecado mortal, “pecados de injustiça”. Disse ele, “...solteis as ataduras da injustiça, e deixeis ir livres os que tendes cativos e oprimidos” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 459), manter indígenas sob jugo, para fins de enriquecimento próprio, sem proveito da fazenda real, obstaculando a salvação de suas vidas e impossibilitando, concomitantemente, a redenção daquela terra e de sua gente. As palavras expressas acima foram proferidas na quaresma de 1653¹⁸⁹, poucos meses após Vieira desembarcar naquele Estado. Traduzem o acordo feito entre capitão-mor¹⁹⁰ e o jesuíta na tentativa de encontrar uma saída para os protestos dos colonos em virtude do novo Diploma Real sobre a nova forma de administração dos indígenas, cuja essência significava a reorganização do sistema de trabalho praticado pelos colonos locais e que contava principalmente, quando não somente, com a força de trabalho indígena. As palavras do Rei estabeleciam a liberdade total e irrestrita de todos os indígenas que até então viviam em “cativeiro ilícito” para os trabalhos com a terra, e, também, para os trabalhos domésticos. Especificando a transgressão, Vieira coloca:

¹⁸⁹ No **Sermão da Primeira Domingo da Quaresma**, conhecido como Sermão das Tentações, pregado em 2 de março, na cabeça do Estado do Maranhão, São Luís.

¹⁹⁰ De acordo com Viegas (*in* VIEIRA, 2006: 165) o capitão-mor é “autoridade nomeada pelo rei para exercer funções militares e administrativas”. Ocupa, guardadas as devidas proporções, o cargo equivalente a um governador local, podendo também ser chamado de “capitão”, “capitão-general” e “capitão-governador”.

Todo homem que deve serviço ou liberdade alheia, e podendo-a restituir, não restitui, é certo que se condena: todos, ou quase todos os homens do Maranhão devem serviços e liberdades alheias, e podendo restituir, não restituem; logo, todos ou quase todos se condenam. Dir-me-eis que ainda que isto fosse assim, que eles não o cuidavam, nem o sabiam; e que a sua boa fé os salvaria. Nego tal; sim cuidavam, e sim sabiam, como também vós o cuidais, e o sabeis; e se o não cuidavam, nem o sabiam, deveriam cuidá-lo e sabê-lo. A uns condena-os a certeza, a outros a dúvida, a outros a ignorância. Aos que têm certeza, condena-os o não restituírem; aos que têm dúvida, condena-os o não examinarem; aos que têm ignorância, condena-os não saberem, quando tinham obrigação de saber... (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 461).

Era esse o pecado, a não restituição da liberdade alheia. Enfatizá-lo significava também defender-se daqueles que diriam que não sabiam do quem estavam sendo acusados, muito embora a documentação secular ateste o conhecimento de todos os principais da cidade e dos “índios” da lei promulgada pelo Rei sobre os cativos indígenas¹⁹¹. Vieira é certo quando diz que mesmo aqueles que não sabiam, por dúvida ou ignorância, também seriam cobrados pela providência divina através das sanções do Rei e de Deus. Foi também neste sermão que Vieira fala pela primeira vez sobre os indígenas, discorrendo sobre as condições de liberdade ou clausura as quais estavam submetidos.

O propósito de Vieira ao enfatizar as condições de liberdade ou encarceramento sofridas pelos indígenas do Maranhão, compreendia propor aos colonos da sociedade maranhense, a nova forma de administração dos indígenas estabelecida por mão Real. Vieira expõe os seus intentos para a questão do cativo indígena:

Todos os Índios deste Estado, ou são os que vos servem como escravos, ou os que moram nas Aldeias de El-Rei [os aldeamentos]

¹⁹¹ O termo de vereação do dia 30/05/1654 do livro de acórdãos dos anos de 1654-1657, fl. 4, manda que os oficiais da câmara cumprissem “a provisão e lei que Sua Magestade que Deos guarde, foi servido mandar a esta Camara e estado sen contradisção algu’a e outrosin manden ajuntar os principaes todos, e lhes manden fazer praticas asim e da maneira que Sua Magestade em sua ley manda pera que en algum tempo os ditos principaes senão chamen a ley de inorância, e mandan publicar por esta cidade a dita ley e dalla(sic) a devida execusão asin e da maneira como nella se conten...”. A fl. 4a do mesmo documento traz o chamado aos principais dos índios à Câmara da cidade para que tomassem conhecimento da nova forma de administração indígena, “foi mandado chamar aos principaes dos indios de todas as aldeãs pera, em Camara se lhes fazer pratica e se lhes declarar a provizão e lei de Sua Magestade a coal heu sobdito escrivão lhes ly en alta vos; e lhes foi explicada pellos entrepetes e lingoas o sargento mor Agostinho Correa e Manoel Rodriguez Godinho, e depois diço lhe fezirão patrica (sic), que elles todos ouvirão e algun’s delles deram suas rezois sobre alguns dos pontos da dita lei e provizão a que os ditos entrepetes satisfizerão con outras...”.

como livres, ou os que vivem no Sertão em sua natural, e ainda maior liberdade, os quais por esses rios se vão comprar ou resgatar (como dizem) dando o piedoso nome de resgate a uma venda tão forçada e violenta, que talvez se faz com a pistola nos peitos. Quanto àqueles que vos servem, todos nesta terra são herdados, havidos, e possuídos de má fé, segundo a qual não farão pouco (ainda que o farão facilmente) em vos perdoar todo o serviço passado. Contudo, se depois de lhes ser manifesta esta condição de sua liberdade, por serem criados em vossa casa, e com vossos filhos, ao menos os mais domésticos, espontânea e voluntariamente vos quiserem servir e ficar nela, ninguém, enquanto eles tiverem esta vontade, os poderá apartar do vosso serviço. E que se fará de alguns deles, que não quiserem continuar nesta sujeição? Estes serão obrigados a ir viver nas Aldeias de El-Rei, onde também vos servirão na forma que logo veremos. Ao sertão se poderão fazer todos os anos entradas, em que verdadeiramente se resgatem os que estiverem (como se diz) em cordas, para ser comidos; e se lhes comutará esta crueldade em perpétuo cativo. Assim serão cativos todos os que sem violência forem vendidos como escravos de seus inimigos, tomados em guerra justa, da qual serão Juizes o Governador de todo o Estado, o Ouvidor-geral, o Vigário do Maranhão ou Pará, e os Prelados das quatro religiões, Carmelitas, Franciscanos, Mercenários, e da Companhia de Jesus. Todos do que deste juízo saírem qualificados por verdadeiramente cativos, se repartirão aos moradores pelo mesmo preço por que forem comprados. E os que não constar que a guerra em foram tomados, fora justa, que se fará deles? Todos serão aldeados em novas povoações, ou divididos pelas aldeias que hoje há; donde, repartidos com os demais Índios delas pelos moradores, os servirão em seis meses do ano alternadamente de dois em dois, ficando os outros seis meses para tratarem de suas lavouras e famílias. De sorte que desta forma todos os Índios deste Estado servirão aos Portugueses; ou como própria e inteiramente cativos, que são os de corda, os de guerra justa, e os que livre e voluntariamente quiserem servir, como dissemos dos primeiros; ou como meio cativos, que são todos os das antigas e novas Aldeias, que pelo bem e conservação do Estado me consta que, sendo livres, se sujeitarão a nos servir e ajudar a metade do tempo de sua vida. Só resta saber qual será o preço destes que chamamos meios cativos, ou meio livres, com que se lhes pagará o trabalho do seu serviço. É matéria de que se rirá qualquer outra Nação do mundo, e só nesta terra se não admira. O dinheiro desta terra é pano de algodão, e o preço ordinário porque servem os Índios, e servirão cada mês, são duas varas deste pano, que valem dois tostões! Donde se segue, que por menos de sete réis de cobre servirá um Índio cada dia! Coisa que é indigna de se dizer, e muito mais indigna, de que por não pagar tão leve preço, haja homens de entendimento, e de Cristandade, que queiram condenar suas almas, e ir ao inferno (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 462-463).

As palavras de Vieira exprimiram a situação dos indígenas no Maranhão¹⁹². Grosso modo, o jesuíta destaca a forma como os indígenas eram tratados pelos colonos,

¹⁹² O mesmo “plano” produzido por Vieira para a questão indígena no Maranhão, foi expressa em carta ao rei D. João IV em 20 de maio de 1653. (*in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 236).

enaltecendo as situações de liberdade ou reclusão as quais estavam submetidos, tomando como base aquilo que ele entendia serem situações de encarceramento e liberdade. O missionário assegura que a causa da situação indevida dos “índios” “se reduzem todas à cobiça” (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 238). De acordo com as palavras do inaciano, o remédio para a solução dos “cativeiros injustos” seria a libertação de todos os escravos que se encontravam em clausura, salvo aqueles que por vontade própria e “gratidão” optassem por continuar a servir aos seus antigos donos. Os “índios” libertados seriam transferidos para as Aldeias de El-Rei, ou seja, as missões jesuíticas, onde viveriam como livres, mas com obrigação de servirem aos colonos durante seis meses ao ano, mediante pagamento em pano de algodão. No que se refere às entradas para o sertão, Vieira propõe que pudessem ser feitas regularmente, contudo, somente os indígenas “em corda” (tanto os presos quanto aos que já estivessem prestes a serem mortos por tribos inimigas) poderiam ser tomados como escravos.

Na verdade o que o jesuíta propôs foi uma acomodação entre a norma, a pretensa libertação de todos os indígenas em situação de cativo, como determinava o decreto Real, e as demandas dos colonos, que sabiam tanto quanto Vieira, que aquele Estado não se sustentaria sem a força de trabalho indígena. Por isso Vieira indica uma solução em meio termo, um arranjo conciliatório, para não inflamar tanto os ânimos dos ouvintes, já que os protestos contra os jesuítas já rutilavam pela colônia desde a chegada da nova lei.

Como vimos, os indígenas foram classificados em três condições, os escravos, os livres/cristianizados e aqueles do sertão, também chamados de tapuias (que, no entanto, não estavam isentos de trocas e contatos entre si). Percebemos que os indígenas são caracterizados a partir da condição de liberdade ou escravidão. Somente na primeira condição, no entanto, é que o jesuíta se permite chamá-los de escravos, aqueles que servem aos senhores em suas propriedades. Nas outras duas condições, pelas palavras de Vieira, os indígenas estão em liberdade, seja aquela tutelada pelos religiosos no seio dos aldeamentos, seja aquela “maior e mais natural”, sertão adentro. Estes indígenas eram, portanto, ou escravos ou livres sendo que esta última situação abarcava tanto aqueles que estavam nos aldeamentos sob os cuidados dos religiosos quanto aqueles do sertão que ainda não haviam sido contactados pelos senhores de engenho e/ou pela igreja.

Percebemos que as imagens empregadas aos indígenas, escravo, aldeado ou ainda mais livre, passam necessariamente pela situação a qual estavam sendo

submetidos pelos colonos. Dito de outra forma, podemos enfatizar que a imagem do “índio” escravizado ou em liberdade é fruto das práticas locais dos colonos e das relações empreendidas entre ambos, sociedade maranhense e indígenas (dessa relação não fica de fora a convivência do poder público). É em função das práticas desenvolvidas através dos usos da força de trabalho protagonizadas por aqueles e sofridas por esses, que Vieira descreve o indígena como inerte, produto ora da “cobiça” dos colonos que os mantinham em cativeiro para os trabalhos com a terra e também para os trabalhos domésticos, ora dos religiosos, que os mantinham nos aldeamentos, onde também realizavam trabalhos compulsórios. Somente os tapuias¹⁹³ exerciam de forma plena a sua liberdade, ou seja, não estavam sob tutela nem de religiosos, tampouco dos moradores.

Nesse tipo de construção retórica nenhuma palavra sobre o protagonismo indígena e as estratégias de sobrevivência em terras fronteiriças, cuja posição geográfica privilegiada impunha a presença de uma série de agentes com interesses e associações as mais diversas, espaços, onde, certamente, os embates (e/ou alianças) com as tribos residentes eram inevitáveis. Sem contar, é claro, com as diferentes prioridades e conjunturas que incluíam as políticas metropolitanas, questões relativas aos jogos de poder em torno das disputas pelo controle tanto do espaço quanto de seus habitantes, outro fator que contribuía de forma fulcral para o desenvolvimento de querelas com os nativos e, também, que oferecia condições para a elaboração de estratégias de disputa de interesses por parte dos indígenas.

Ao proclamar o “Sermão das tentações” Vieira atingiu o alvo do perfeito orador: a imagem do fogo do inferno foi implacável e garantiu a libertação imediata dos indígenas que trabalhavam nas casas particulares dos moradores. O principal objetivo do sermão havia sido alcançado. A comoção, no entanto, não durou muito. A exigência cotidiana de mão de obra nas lavouras tornou os colonos novamente ciosos dos “seus direitos” e o processo de utilização do trabalho compulsório foi novamente admitido.

O sinal é claro, o cotidiano daquela sociedade traiu mais uma vez a regra. O trabalho por fazer e a falta de contingente africano para a sua execução, além de outros

¹⁹³ Tapuia foi o nome genérico para designar o “índio”. Segundo Carvalho Júnior (2013:78), essa nomeação nasceu no início do período colonial na América portuguesa para identificar aqueles indígenas que não falavam a língua tupi. Assim sendo, essa nomeação foi associada aos indígenas mais arredios, bárbaros e selvagens do que os de origem tupi e que não estavam, ainda, sob tutela da igreja e/ou do Estado, ou seja, tratava-se do indígena não aliado, não colaborador do Império. Sobre como o discurso ocidental transformou e classificou Tapuia como uma identidade genérica indígena ver Carvalho Júnior (in CARVALHO JÚNIOR & NORONHA (orgs.), 2011: 33-103).

fatores, deu mostras de que a lei que regulamentava sobre o fim do cativoiro indígena não daria bons frutos do ponto de vista de sua aplicabilidade.

Um ano após a “quaresma das tentações” o clima de desassossego em torno da questão indígena parece ter sido realçado. A disputa entre os poderes acentuava-se à medida que o tempo passava. Em 1654 detectamos dois sermões que denunciam o destaque desses embates. Vieira falava aos colonos do púlpito e, ao mesmo tempo, acompanhava a ineficiência da realização da lei que dizia respeito sobre os cativoiros indígenas.

A primeira das prédicas mencionadas acima¹⁹⁴ faz um diagnóstico da terra e de sua gente. Novamente o jesuíta não fala para os indígenas, mas, sobretudo, sobre eles. Seu alvo é, mais uma vez, a sociedade maranhense e suas práticas “ilícitas” de cativoiro. Vieira iniciou sua fala contrapondo duas categorias diametralmente opostas, verdade e mentira. A primeira personificada no pregador, aquele que reproduz a palavra de Deus e que, portanto, só podia dizer a verdade. A mentira, por sua vez, foi representada pelo seu auditório que, segundo o jesuíta, ao ouvir a verdade mentia de três maneiras: “Mentiram, porque não creram a verdade: mentiram, porque impugnaram a verdade: mentiram, porque afirmaram a mentira” (VIEIRA *in* PÉRCORA (org.) 2003: 517).

A primeira forma de mentir seria através do pensamento, ou seja, duvidar em segredo daquilo que estava sendo dito pelo pregador. A segunda dizia respeito exatamente a manifestação daquilo que estava no pensamento, a resistência à verdade, segundo o jesuíta era expressada pelas obras dos ouvintes. A terceira e última forma demonstrava-se através da declaração da mentira através da palavra (Cf. VIEIRA *in* PÉRCORA (org.), 2003: 517).

Diante de tais declarações Vieira destaca o seu objetivo principal ao proferir a prédica naquele quinto domingo da quaresma, chamado por ele de “domingo das verdades”, “Hei [...] de dizer-vos uma grande injúria, uma grande afronta e uma grande desonra de vossa terra. Contudo, ainda que as verdades causam ódio, espero que não haveis de ficar mal comigo...” (VIEIRA *in* PÉRCORA (org.), 2003: 518).

Segundo Vieira, a grande verdade que se poderia detectar no Maranhão é que naquela terra não havia verdade, era então, “a corte da mentira” (VIEIRA *in* PÉRCORA (org.), 2003: 519). A mentira protagonizada pelos colonos, contava com a influência direta do espaço que, por sua vez, influenciava também o céu na medida em que intervia

¹⁹⁴ **Sermão da Quinta Dominga da Quaresma**, pregado na Igreja maior da cabeça do Estado, São Luís.

também no clima. A causa da mentira daquela terra possuía sua principal causa no ócio daquela gente, sendo os indígenas os perfeitos representantes do lugar, vejamos

Pudera dizer mais, se falara da nossa Ilha, e de toda esta terra? Digam-no os naturais. Nem a sua diligência, nem a sua verdade o pode negar. Não há gente mais mentirosa nem mais preguiçosa no mundo. Deitados na sua rede: *ventres pigri*; ouvidos nas suas palavras: *Semper mendaces*. Mas como estas influências vêm do Céu, como são influências do clima, pegaram-se também aos Portugueses. Falta a verdade porque sobeja a ociosidade (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 521-522).

Como dissemos no início desta sessão, neste sermão, os indígenas são detectados como sendo simplesmente produtos da terra onde vivem. Para Vieira eles receberam as influências da terra que mente e do clima que também engana. A imagem associada a mentira é certamente relacionada as negociações protagonizadas pelos indígenas com os europeus de um modo geral com o objetivo de satisfazer os interesses políticos de seus grupos. Isso não é novidade, muitos estudos contemporâneos sobre os indígenas coloniais apontam o agenciamentos dos nativos nas relações que envolveram alianças com os europeus, por exemplo. Exatamente por perceberem e entenderem o seu papel dentro das relações que empreenderam com os portugueses (holandeses ou franceses, ou qualquer outro povo europeu), os indígenas calculavam os ganhos e possíveis perdas e, por isso, ora estão do lado de uns, ora guerreiam contra estes em defesa de outros.

Um caso clássico desse protagonismo (dentre muitos possíveis), já citado por nós, inclusive, aconteceu no seio dos conflitos luso-holandeses que se desenvolveram na Capitania de Pernambuco, Estado do Brasil, o dos irmãos indígenas Pedro Poty e Antônio Felipe Camarão. Aquele, defensor dos batavos, cristão reformado, este cristão de fé católica e súdito fiel do Rei de Portugal, ambos atuavam como lideranças Potiguara. Ao invés de lutarem juntos para combaterem um inimigo comum, os irmãos dividiram-se nos campos de batalha, defendendo, cada um, interesses distintos e próprios e mensurando os benefícios de permanecer em tal lugar. Esse fato revela o gerenciamento desses grupos e os seus papéis centrais no desenvolvimento de relações de poder.

O *topos* da preguiça indígena, também citado no excerto acima, é recorrente nos registros de Vieira desse período. Essa descrição relacionada a uma certa “inércia” dos indígenas para os trabalhos com a terra, conformada no período colonial, inclusive, fez eco naquilo que foi produzido sobre os indígenas no oitocentos, por exemplo (claro, não

de forma generalizada). Esse tipo de exposição reaparece no **Sermão do Espírito Santo** (1657), desta vez os indígenas são chamados de “preguiças do Brasil”. É bom lembrar que o que os cronistas e missionários chamaram de apatia/indolência/preguiça, nós identificamos como sendo uma inadequação à lógica de trabalho europeia que tinha como causa primordial o acúmulo de excedentes para o enriquecimento. Ao mesmo tempo a aparente indolência indígena pode ser entendida também como um modo diferente de se relacionar com a natureza, retirando dela somente aquilo que era suficiente para sobrevivência. Essa característica, aliás, é bastante forte em povos não fixados em um local específico.

Essa suposta apatia para o trabalho, segundo Vieira, tem profundas raízes na ociosidade do povo, reflexos da “falta de inclinação” para os afazeres cotidianos relativos à lavoura. Essa combinação infalível tornava os moradores do Maranhão, incluindo aí os indígenas, representantes perfeitos dessa terra. Para ele “quem trabalha, trata da sua vida; quem está ocioso, trata das alheias. Quem trabalha, como cuida no que faz, fala verdade, porque diz as coisas como são. O ocioso, como não tem o que fazer, mente; porque diz o que imagina” (VIEIRA *in* PÉRCORA (org.), 2003: 522).

O que Vieira detectou como sendo “falta de trabalho” no lugar, levando-se em conta o momento no qual foi escrita a prédica, pode ser entendida também como uma denúncia aos prelados de outras ordens presentes na região, já que os conflitos entre eles e a Companhia de Jesus já estavam em curso em 1654, ano de proclamação do sermão. Os conflitos entre os inacianos e os colaboradores de outras ordens serão alvo de nossas análises na sessão que segue.

Pelo que percebemos, de acordo com o **Sermão da Quinta Domingo da Quaresma**, a principal característica realçada por Vieira nesse primeiro momento dos trabalhos orquestrados por ele no Maranhão, estava associada à ociosidade do povo, que levava-os a mentirem com o coração, com as ações e com o entendimento. Observamos também que nessa primeira etapa, correspondente ao diagnóstico da terra e sua gente, não houve grandes reflexões expressas em sermão sobre a natureza dos indígenas ou o seus comportamentos em relação aos negócios da fé. Nesse primeiro instante o olhar é panorâmico e ainda mais breve em relação aos indígenas. Seu discurso sobre eles os coloca como produto do lugar, sob influência do clima e dos usos de sua força de trabalho pelos colonos, por isso não há problematizações em relação as questões associadas a pregação do evangelho entre os gentios. Antes disso haviam barreiras que deviam ser transpostas primeiro com os colonos, com o poder público e, como veremos

adiante, com as outras ordens atuantes na região, através do desmantelamento dos cativeiros indígenas. Apesar de simples, a constatação nos leva a entender que aquilo que deveria ser o objetivo final dos trabalhos missionários no Maranhão, a salvação dos gentios, passava antes de tudo, por uma queda de braço acirrada com os moradores e, também com o poder público pelas questões que envolviam os usos da força de trabalho indígena e significa que pelo menos nesse primeiro instante, não houve um olhar direcionado aos futuros missionandos demonstrado através dos sermões.

4.2. Segundo ato: Sacras intrigas¹⁹⁵

O segundo instante detectado por nós ao longo de nossas análises nos sermões que compõem nosso *corpus* documental, relaciona-se a um momento de grande tensão entre as ordens religiosas presentes na região amazônica, com centro político em São Luís e cuja administração seguia a estrutura orquestrada por Vieira, já que este atuava como Superior da missão daquele Estado.

Nesse momento as prédicas de Vieira corroboram para o enfraquecimento das querelas entre ele, enquanto representante da Companhia de Jesus, e as outras ordens disputantes pelo controle do espaço e de formas de atuação religiosa na região. Utilizaremos os **Sermão da Sexagésima** e também, o **Sermão de Santo Antônio**. O primeiro pregado na Capela Real em 1655 quando Vieira partiu do Maranhão ao Reino para tratar pessoalmente com o monarca sobre as dificuldades que encontrou nas missões do Maranhão. Propõe o exame metodológico da própria prédica para tentar solucionar o grande tema que a abarca, a causa da falta de frutos na pregação do evangelho naquele lugar. O segundo é bastante conhecido como Sermão de Santo Antônio aos peixes, pregado em 13 de junho de 1654 em São Luís. Nesta prédica Vieira simula dirigir-se aos peixes para tratar também, principalmente, das adversidades adquiridas contra os religiosos de outras ordens. Os indígenas praticamente não aparecem nesse relato, promovendo um silenciamento intencional e neutralizador deste agente que apesar de negligenciado, permanece no centro dos debates no que diz respeito aos cativeiros “ilícitos” sofridos por eles.

É importante realçar que, em que pese algumas experiências passadas, o controle efetivo sobre a administração dos indígenas no Maranhão por parte dos jesuítas, só

¹⁹⁵ O sub-título que utilizamos foi retirado de artigo publicado na **Revista de Estudos Amazônicos** de autoria de Cardoso (2008), cuja citação completa encontra-se nas referências deste trabalho.

aconteceu com a chegada de Vieira em 17 de janeiro de 1653¹⁹⁶. Essa data marca não somente a chegada do inaciano à fronteira leste-oeste e o consequente início do trabalho de arregimentação dos indígenas em torno dos aldeamentos para os trabalhos de catequese, mas, também, a organização da sociedade em torno de novas relações com a religiosidade católica, desta feita, instrumentalizada pela Companhia de Jesus. Ao mesmo tempo demarca os primeiros indícios de grandes fissuras no desenvolvimento das relações entre a ordem jesuítica e as outras ordens atuantes na região. Essas animosidades foram certamente acentuadas, também, pelos moradores locais. Enquanto uns viram nos jesuítas uma concorrência atroz em torno do controle do que representava a principal força de trabalho da localidade, os outros enxergavam na ordem recém-chegada, um obstáculo muito poderoso no que diz respeito ao domínio espiritual da região.

Vieira chegou ao Maranhão quase que ao mesmo tempo da publicação da Ordem Régia que libertava todos os indígenas cativos. Desse modo, a antipatia dos moradores para com a Companhia foi sentida desde o início dos trabalhos. O clima de incertezas foi registrado por Vieira em carta remetida a Bahia, referindo-se a nova forma de gerenciamento dos indígenas:

Publicou-se o bando com caixas, e fixou-se a ordem de Sua Majestade nas portas da cidade. O efeito foi reclamarem todos a mesma lei com motim público, na Câmara, na praça e por toda a parte, sendo as vozes, as armas, a confusão e perturbação, o que costuma haver nos maiores casos, resolutos todos a perder antes a vida (a alguns houve que antes deram a alma) do que consentir que se lhes houvesse de tirar de casa os que tinham comprado pro seu dinheiro. Aproveitou-se da ocasião o demônio, e pôs na língua, não se sabe de quem, que os Padres da Companhia foram os que alcançaram de El-Rei esta ordem, para lhes tirarem os índios de casa, e os levarem todos para as suas Aldeias e fazerem senhores deles, e que por isso vinham agora tantos (VIEIRA *apud* LEITE, 1943: 45).

O registro do inaciano dá mostras da situação caótica que encontrou quando de sua chegada ao Estado, especialmente porque corria à boca miúda serem os jesuítas os

¹⁹⁶ O Pe. Luiz Figueira foi o responsável por iniciar oficialmente os trabalhos da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão através do alvará de 25 de julho de 1638, contudo, a missão do Maranhão foi estabelecida de fato somente em 3 de junho de 1639, data na qual Roma emitiu patente autorizando Figueira a erigir novas residências naquela região (Cf. CARVALHO JÚNIOR, 2005:101). Quando da chegada de Vieira ao Maranhão esta residência continuava sendo a única. A morte do Pe. Luís Figueira em 1643, pela ofensiva indígena, impediu a efetivação e a continuidade da missão confiada por Roma. No que diz respeito à antecedência da Companhia de Jesus naquele Estado em relação a outras ordens há muitas controvérsias, sobre o assunto ver Moraes (1987: 78-80).

mediadores junto ao Rei, para a elaboração da dita lei. Segundo Vieira as querelas contra os jesuítas aventadas pelos colonos foram alimentadas também pelos missionários de outras ordens, nas suas palavras: “... os da mesma profissão sejam de ordinário os mais apaixonados contra nós; porque só eles querem valer na terra, e ofende-lhes os olhos com tanta luz na Companhia” (VIEIRA *apud* LEITE, 1943: 46). Diante do que disse Vieira, fica-nos a evidência de que o conflito iniciado entre jesuítas e colonos foi paulatinamente sendo nutrido pelos prelados de “outras religiões”, leia-se ordens religiosas, revelando também de que lado ficaram os “algozes” dos jesuítas nessa questão.

Naquele momento a sociedade maranhense, nobreza e povo do Estado, juntamente com os religiosos não-jesuítas enviaram uma proposta ao poder público que defendia a pertinência dos cativos das entradas e resgates pelo sertão, também pelo perigo aos portugueses que representava a liberdade dos “índios bárbaros”, tapuias. “Ainda constava, talvez, a mais importante das razões, que a república não poderia se sustentar sem índios” (CARVALHO JÚNIOR, 2005: 103).

Na mesma carta em que Vieira narrou os acontecimentos sucedidos quando da chegada de sua comitiva e da propagação da lei contra os cativos indígenas, destacou que o documento mencionado acima foi assinado pelos prelados de todas as religiões, bem como também pelos dois vigários. De acordo com Carvalho Júnior (2005:103) os jesuítas foram igualmente convocados para assinarem o mesmo documento, o que recusaram frontalmente. Resolveram ao invés disso, responder ao documento afirmando “que somente por estarem impedidos por sua consciência é que não se colocavam em conformidade com tudo o que o povo queria” (CARVALHO JÚNIOR, 2005: 103). À resposta dos jesuítas seguiu-se outro motim, que foi contornado com a argumentação de Vieira. Em consequência disso foram instituídos a figura de dois procuradores, um para os colonos, outro para os indígenas que decidiriam sobre sua liberdade. O fato é que a realidade daquele espaço juntamente com a pressão dos colonos demonstram a dificuldade de implementação do trabalho da Companhia, essas objeções tiveram forte participação dos prelados de outras ordens religiosas e culminaram com a expedição de uma outra lei¹⁹⁷, que revogava a anterior e era mais favorável aos cativos.

Enquanto opositores, os dois eixos de atuação religiosa, Companhia de Jesus e outras ordens, formavam núcleos de poder distintos que se articularam com outros

¹⁹⁷ Ainda em outubro de 1653, poucos meses após a chegada de Vieira ao Maranhão.

agentes, tecendo redes de alianças para minar o empreendimento dos inacianos. Tratou-se, nada mais, nada menos, do que de disputas por espaços de atuação, marcadas por diferentes estratégias de ação missionária, cujas influências das singularidades da região, incidiram bastante no desenrolar dos conflitos.

Os principais “algozes” dos inacianos nas terras banhadas pelo Atlântico Equatorial foram os franciscanos¹⁹⁸. Por sua antecendência na terra, tinham mais missionários em exercício, se comparados aos religiosos jesuítas e carmelitas existentes até a década de 1640, e contavam com a predileção de muitos colonos, principalmente pela manifestação de seus votos de pobreza. Essa alegação justificava o favoritismo dos moradores, e era “sobretudo eficaz quando utilizado contra os padres da Companhia de Jesus” (CARDOSO, 2008: 13).

Em disputa estavam não somente duas concepções distintas de ministério (essa dimensão, é, aliás, fundamental), mas, também, de artimanhas específicas de convivência com os poderes locais, dentre eles, o indígena. Mais do que qualquer outra ordem, a Companhia de Jesus sabia dos benefícios logrados por uma boa convivência com a ação temporal. Por determinação das **Constituições**¹⁹⁹, a práxis missionária estava umbilicalmente ligada à participação de seus adeptos nos negócios de governo, dando a dimensão de que a salvação de almas dependia também da força das alianças políticas (Cf. CARDOSO, 2008: 14).

As querelas entre Companhia de Jesus e outras ordens religiosas foram descritas por Vieira especialmente no **Sermão de Santo Antônio**, prédica proclamada três dias antes de embarcar para o Reino em busca de auxílio do Rei para as questões relativas ao aprisionamento de indígenas que os inacianos estavam enfrentando naquele lugar.

Utilizando-se do conceito predicável “Vos estis sal terrae”²⁰⁰, Vieira conclama os missionários de todas as ordens atuantes na região, para que façam nas terras do Maranhão o que faz o sal, segundo as suas próprias palavras:

o efeito do sal é impedir a corrupção, mas quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm ofício de sal,

¹⁹⁸ De fato, o primeiro apostolado a atuar tanto no Estado do Brasil quanto no Estado do Maranhão, especialmente os Capuchos de Santo Antonio, uma das três províncias da Ordem dos Frades Menores que atuaram na América portuguesa entre os séculos XVII e XVIII (Cf. WILLEKE (1977), FREYRE (1959), ROWER (1947) e CARDOSO (2008)), o assunto, inclusive, pode ser mais aprofundado seguindo as pistas das referências citadas aqui.

¹⁹⁹ Especialmente na décima parte principal do texto.

²⁰⁰ “**Vós sois o sal da terra**; e se o sal for insípido, como que se há de salgar? Para nada mais presta, senão para se lançar fora e ser pisado pelos homens” (Mt. 5:13).

qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção? Ou é porque o sal não salga, ou porque a terra se não deixa salgar. Ou é porque o sal não salga, e os Pregadores não pregam a verdadeira doutrina; ou porque a terra se não deixa salgar, e os ouvintes, sendo verdadeira a doutrina que lhes dão, a não querem receber. Ou é porque o sal não salga, e os Pregadores dizem uma coisa e fazem outra; ou porque a terra se não deixa salgar, e os ouvintes querem antes imitar o que eles fazem, que fazer o que dizem; ou é porque o sal não salga, e os Pregadores se pregam a si, e não a Cristo; ou porque a terra se não deixa salgar, e os ouvintes em vez de servir a Cristo, servem a seus apetites. Não é tudo isto verdade? Ainda mal (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 317).

Certeiro e claro, o jesuíta demonstrou logo de início aquilo que acreditava ser a principal propriedade do sal, impedir a introdução da corrupção ou, quando ela já existe na terra enquanto prática da sociedade/ouvintes, impossibilitar a sua propagação. Ao mesmo tempo em que especifica o caráter e a ação do “sal” no Estado, Vieira denuncia o comportamento daqueles que tinham “ofício de sal”, os Pregadores que deveriam “conservar o são, e preservá-lo para que não se corrompa”, qualidades que o jesuíta considerava indispensáveis aos pregadores e que tinham em Santo Antônio o seu principal exemplo (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 319). Conforme o inaciano os evangelizadores obstaculavam a manutenção da propagação da fé quando não “pregavam a verdadeira doutrina”, tampouco agiam de acordo com ela e sim motivados pelos seus próprios interesses. Os ouvintes, endossados pelos procedimentos dos missionários, acabavam por não aceitar a verdadeira doutrina e por imitar o proceder dos pregadores, agindo, sobretudo, pelos seus interesses pessoais.

Para ele, seguindo à risca as palavras do apóstolo Mateus, o sal que não servia para salgar a terra, deveria ser lançado fora “e ser pisado pelos homens”. É ainda mais incisivo quando coloca o que deveria ser feito aos pregadores quando seu ofício não estava sendo executado com êxito, “o que se lhe há de fazer, é lança-lo fora como inútil, para que seja pisado de todos” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 318).

Esta é precisamente uma prédica direcionada aos pregadores do Maranhão que segundo o sermão se deixaram corromper pelos seus próprios interesses, e, em contrapartida, levavam o auditório a se corromper através de seus exemplos, o que dificultava em muito o trabalho missionário que deveria ser executado naquele lugar. Esse aspecto fica ainda mais claro quando Vieira coloca:

Os homens perseguindo a Antônio, querendo-o lançar fora da terra, e ainda do mundo, se pudessem, porque lhes repreendia seus vícios, porque lhes não queria falar à vontade e condescender com seus erros,

e no mesmo tempo os peixes em inumerável concurso acudindo à sua voz, atentos e suspensos às suas palavras, escutando com silêncio, e com sinais de admiração e assenso... (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 320).

O inaciano apresentou de maneira muito clara as contendas que estavam se desenvolvendo contra a Companhia de Jesus enquanto reguladora da religiosidade católica no Maranhão, e contra o Padre Vieira em particular, enquanto representante daquela ordem. Dentre os muitos motivos apontados ao longo do sermão, destacou-se no fragmento, a repreensão do jesuíta aos pecados e vícios da sociedade em geral, principalmente aquele que envolvia os indígenas e os usos de sua força de trabalho. O excerto demonstra ainda o comportamento daquela sociedade contraposto ao dos peixes, estes que ao invés de aviltar as querelas, colocavam-se como atentos às palavras do Padre. O conflito com outros religiosos alimentado pela predisposição popular se colocava como um obstáculo bastante incisivo no caminho dos jesuítas.

O jesuíta decide então pregar *como* Santo Antônio e não *sobre* ele, simulando dirigir-se aos peixes e não aos homens. Volta-se, então, da terra ao mar e prega aos animais aquáticos o “que os homens se não aproveitam” (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 319). A artimanha retórica antes de ser somente uma característica pessoal do escritor, tem objetivos claros, persuadir os seus companheiros de ofício a colaborarem com os propósitos jesuítas para aquela terra e sua gente. É por isso certamente que a narrativa desenvolve a figura de um Antônio sempre perseguido pela gente que deseja mais do que tudo salvar dos pecados. É isso o que sugere quando se refere ao grande peixe de Tobias²⁰¹, cujas entranhas e o coração tão bondoso e benigno serviram para salvar a cegueira e afugentar os demônios de seu pai. Este mesmo peixe de tão generoso interior, foi comparado ao narrador, que, segundo ele, só desejava “alumiar e curar vossas cegueiras [...] e lançar-vos os demônios fora de casa” (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 323). A auto imagem fica ainda mais nítida quando arremata a frase

²⁰¹ “Ia Tobias caminhando com o Anjo S. Rafael, que o acompanhava, e descendo a lavar os pés do pó do caminho nas margens de um rio, eis que o investe um grande Peixe com a boca aberta em ação de que o queria tragar. Gritou Tobias assombrado, mas o Anjo lhe disse que pegasse no Peixe pela barbatana e o arrastasse para terra; que o abrisse e lhe tirasse as entranhas e as guardasse, porque lhe haviam de servir muito. Fê-lo assim Tobias, e perguntando que virtude tinham as entranhas daquele Peixe que lhe mandara guardar, respondeu o Anjo que o fel era bom para sarar cegueira, e o coração para lançar fora os Demônios: *Cordis ejus particulam, si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus Daemoniorum: et fel valet ad ungendo oculos, in quibus fuerit albugo, et sanabuntur*” [E o anjo respondendo-lhe, disse: **Se tu puseres um pedacinho do teu coração sobre brasas acesas, o seu fumo afugenta a toda casta de demônios**, tanto do homem como da mulher, de sorte que não tornam mais a chegar a eles. **E o fel é bom para untar os olhos que têm algumas névoas, e sararão.** Tb. 6:8-9] (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 323).

colocando “um peixe de tão bom coração e de tão proveitoso fel quem o não louvará muito? Certo que se a este peixe o vestiram de burel²⁰² e o ataram com uma corda, parecia um retrato marítimo de Santo Antônio” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 323). A escolha do santo de nome homônino, não foi feita de forma despreocupada.

Referindo-se as qualidades dos peixes de forma geral, Vieira elogia a obediência, a ordem, a quietação e a atenção (Cf. VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 320), atributos que desejava para o seu auditório, não somente os missionários de outras ordens, mas também a sociedade maranhense, enquanto ouvia as suas palavras.

Em seguida o orador detêm-se de maneira mais particular as características dos peixes propondo aos pregadores a função de cada um. Aquele peixe de Tobias, rêmoras, torpedos, quatro-olhos, todas essas espécies de peixes são elencadas para transmitir a mensagem de Vieira. A rêmora, pequenina no tamanho, grande, contudo, na força e no poder, mesmo com todas as adversidades, “das velas, e dos ventos” e do peso e grandeza das naus, ata-se a elas com determinação a ponto de sucumbir a resistência dos ouvintes. Se os pregadores do Maranhão tivessem a mesma força, conduziriam os colonos pelos bons caminhos da vida e “haveria menos perigos na vida... e menos naufrágios no mundo” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 323-324). Pela falta dessa força e determinação por parte dos prelados na condução da sociedade, é que se sofriam muitas desavenças no Maranhão, concluiu o orador.

Torpedos intimidavam pela autoridade. Essa autoridade fazia com que os pescadores tremessem e mesmo com tão pouca estatura esse peixe era muito considerado pela sua altivez. Tremor que causava comoção tal que se fosse imitado pelos pregadores/ouvintes, produziria efeitos de arrependimento na sociedade. O quatro-olhos foi reverenciado por Vieira por ter dois pares de “instrumentos de vista” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 325), característica que lhe conferia visão ampliada de recompensas e castigos divinos e alargava as condições de sobrevivência de seres tão pequeninos nos mares infindos.

O passo seguinte foi elencar as reprovações dos peixes. “A primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 327). Notadamente Vieira referiu-se aos peixes grandes que, sem pudor algum, comiam os pequenos, alegoria clara e certa aos homens que “com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros” (VIEIRA *in*

²⁰² Burel, a roupeta que os padres usavam com uma espécie de corda atada à cintura.

PÉCORA (org.), 2003: 327). A imagem dos “peixes grandes” que comem aos pequenos foi relacionada aos indígenas do sertão, tapuias, e seus rituais de antropofagia. Segundo Vieira “só os Tapuias se comem uns aos outros” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 327), ou seja, a imagem alegorizada dos peixes remetida aos pregadores, mas, também, a sociedade maranhense de um modo geral, é comparada aos indígenas do sertão, aqueles cujos poderes do estado e da igreja não os haviam ainda alcançado e por isso viviam de forma “não civilizada”.

A comparação dá aos “peixes grandes”, funcionários da burocracia régia²⁰³, as características daqueles indígenas do sertão, que viviam conforme seus próprios costumes e lógicas. Ao serem comparados com os executores da burocracia nas palavras de Vieira, os indígenas não adquiriram características humanizantes, ao contrário, sua condição de indígena do sertão, tapuia, condicionou o discurso a desqualificar aqueles que, figuradamente, através da utilização dos instrumentos de controle do poder exercido pelo Estado, passavam por cima dos direitos de outros, menores, que não exerciam cargos de comando no sistema.

A imagem indígena associada à brutalidade e falta de civilização dos tapuias foi também disseminada por Vieira no **Sermão da Sexagésima**. Desta vez, como em muitas outras, para enaltecer as dificuldades dos trabalhos desenvolvidos pelos missionários e assim atrair para si glórias e mercês do Rei, as nações indígenas foram qualificadas como bárbaras e incultas cujos representantes poderiam ser caracterizados como “homens brutos, homens troncos e homens pedras”, referindo-se aos três tipos (de quatro) de criaturas quantas havia no mundo, as sensitivas, como os animais, as vegetativas como as plantas e as insensíveis como as pedras (Cf. VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 30). Do “mundo gentio” não faziam parte as criaturas racionais, característica relativa aos homens, no entanto, poderiam alcançar esta posição mediante a transformação proporcionada pela palavra de Deus através dos missionários.

Dessa forma, nesse sermão, os indígenas são representados indiscriminadamente enquanto animais irracionais e somente através do evangelho poderiam alcançar o status da humanidade racional. Essas facetas relativas à irracionalidade são sempre

²⁰³ “os grandes têm o mando das cidades e das províncias, não se contenta a sua fome de comer os pequenos um por um, poucos a poucos, senão que devoram e engolem os povos inteiros.” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 327). O excerto seguinte deixa claro a quem Vieira se refere, vejamos: “Vede um homem desses que andam perseguidos de pleitos ou acusados de crimes, e olhai quantos o estão comendo. Come-o o Meirinho, come-o o carcereiro, come-o o escrivão, come-o o solicitador, come-o o advogado, come-o o inquiridor, come-o a testemunha, come-o o julgador, e ainda não está sentenciado, já está comido.” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 328).

relacionadas aos indígenas do sertão, os tapuias, considerados pelos missionários mais brutos, mais traiçoeiros, mais avessos, mais violentos (especialmente pela utilização de rituais de antropofagia) e mais resistentes as investidas dos prelados contra si. Mesmo quando aceitavam qualquer aproximação em forma de alianças políticas, não eram conceituados como indivíduos nos quais se poderia confiar, pela instabilidade de seu comportamento, a chama inconstância.

Precisamos colocar que o **Sermão da Sexagésima** é especialmente destacado na obra de Vieira como sendo sua prédica máxima, exemplos perfeitos de oratória e escrita, aspectos que já eram conhecidos nos sermões do Padre António. As imagens escolhidas para caracterizar os indígenas enaltecem os problemas relacionados a conversão dos indígenas, dando ao Padre uma poderosa moeda de troca junto ao Rei. Após sua proclamação o orador angariou para si plenos poderes para a organização dos aldeamentos de “índios” no Maranhão, o que alargou em muito os conflitos com as outras ordens, com os moradores e com o governo secular.

O confronto entre as figuras retóricas utilizadas por Vieira nos remete a imagem que quatro anos depois o próprio orador empregou sobre os indígenas em um de seus sermões, o **Sermão do Espírito Santo**²⁰⁴. Considerado por nós como o cerne do pensamento vieirino sobre os indígenas, esta prédica traz as famosas imagens das estátuas de mármore e de murta utilizadas pelo jesuíta para descrever o “problema” da inconstância selvagem.

Escrito em 1657, quando os desdobramentos dos conflitos entre a missão da Companhia de Jesus, e seus esforços por executar a lei contra os cativos indígenas, este sermão trata das dificuldades no trabalho dos pregadores para converter e conservar “índios” na santa doutrina. Por isso questiona a razão do tão pouco fruto que se cultivava naquela vinha do Senhor. O orador conclama então a terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo, Deus de amor, o único capaz de formar os pastores para trabalhar nas missões da América portuguesa pelas grandes peculiaridades delas em relação a outras desempenhadas muito afora (Cf. VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 421). Segundo ele “para ensinar homens infiéis e bárbaros, ainda que é muito necessário a sabedoria, é muito mais necessário o amor” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 419).

²⁰⁴ Pregado em São Luís, na Igreja da Companhia de Jesus. Na mesma ocasião partiu uma comitiva de padres da Companhia de Jesus para o “Rio das Amazonas”, com fins de mapear os indígenas daquele lugar.

A imagem que Vieira vai compondo aos indígenas se assemelha em muito a aquela produzia também por ele em 1654, quando fala dos “índios” tapuias. Para ele as nações indígenas do Maranhão, “Eram nações bárbaras e incultas; eram nações feras e indômitas; eram nações cruéis e carniceiras; eram nações sem humanidade, sem razão e muitas delas sem Lei, que por meio da Fé e do Batismo se haviam de fazer cristãs” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 421).

O excerto descreve bem aquilo que Vieira pensava sobre os povos que pretendia tutelar. Bárbaros, incultos, incapazes de dominar seus instintos cruéis, sem senso de humanidade e sem discernimento sobre o que era ruim e bom, era essa a gente que a missão de Vieira desejava alcançar com a “palavra da verdade”. Essas características eram normalmente empregadas aos tapuias, ou seja, aqueles que ainda não estavam sob a tutela dos religiosos e, por isso, ainda não haviam sido contemplados pela graça divina. A referência que faz aos rituais de antropofagia, arremata o nosso argumento, “que amor será mais necessário para ser pastor de ovelhas, que talvez comem os pastores, e lhe bebem o sangue?” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 421). O que aconteceu é que, indiscriminadamente, todos os indígenas, mesmo aqueles já cristianizados, foram expostos com aquelas facetas imputadas aos indígenas do sertão. Conforme o jesuíta, não havia solução para os “problemas” da natureza selvagem senão dentro da “Fé e do Batismo”, só assim os indígenas poderiam converter-se em homens colaborativos para o bem comum.

A “qualidade das gentes” foi uma das principais circunstâncias elencadas por Vieira para justificar a ineficácia no trabalho missionário junto aos indígenas e da manutenção da cristandade junto aos colonos. Mais uma vez de forma generalizada e sem dar atenção às muitas distinções entre os diversos grupos de indígenas presentes na Amazônia, o inaciano descreve, “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 422). Falando especificamente sobre a questão que impedia de forma direta a conservação da fé entre os gentios, a argumentação retórica da “inconstância da alma selvagem”, Vieira coloca:

Não há gentios no mundo que menos repugnem à doutrina da Fé, e mais facilmente a aceitem e recebam, que os Brasis: como dizemos logo, que foi pena da incredulidade de S. Tomé²⁰⁵ o vir pregar a esta

²⁰⁵ São Tomé (ou Tomás), foi um dos doze apóstolos escolhidos por Jesus, conforme Mateus (10:3), Marcos (3:18) e Lucas (3:15). Conhecido como Tomé, o incrédulo, a ele coube a pregação do evangelho

gente? Assim foi (e quando menos assim pode ser): e não porque os Brasis não creiam com muita facilidade, mas porque essa mesma facilidade com que creem, faz com que o seu crer em certo modo seja como não crer. Outros gentios são incrédulos até crer; os Brasis ainda depois de crer são incrédulos: Em outros gentios a incredulidade é incredulidade, e a Fé é Fé; nos Brasis a mesma Fé, ou é ou parece incredulidade... Tal é a Fé dos Brasis: é fé que parece incredulidade; e é incredulidade que parece fé: é fé, porque creem sem dúvida, e confessam sem repugnância tudo o que lhes ensinam; e parece incredulidade, porque com a mesma facilidade com que aprenderam, desaprendem; e com a mesma facilidade com que creram, descrêem (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 423).

Também no quesito fé os indígenas eram brutos e avessos, já que apresentavam “gênero de incredulidade mais irracional” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 423). Para o jesuíta, corroborando a ideia da Ordem, a dita instabilidade nas relações com a fé católica conformava a imagem de indivíduos incapazes de se manterem efetivamente dentro do “plano civilizador” que os jesuítas tentavam aplicar por intermédio. A recusa de escolha permanente, a competência para negociar e confrontar projetos diferenciados tornava os indígenas aos olhos dos religiosos, como alvos intermitentes, sempre inacabados do ponto de vista da salvação eterna. A mesma predisposição para abraçar e acolher a lógica religiosa era também aquela que objetava o seu alcance, fazendo com que o trabalho dos missionários fosse sempre necessário, legítimo e justificado. É a intervenção indígena na forma de resistência latente, que resigna a atuação dos padres naquele Maranhão onde cujos núcleos de poder giravam, inclusive, em torno do que seria determinado sobre os cativeiros.

Esse modo de aparecer ao religioso além de representar que na prática cotidiana os *brasis* do norte, assim como os do Estado do Brasil, promoviam ações que visavam a manutenção de espaços de liberdade, também dá mostras da atuação independente e não somente de mera reação a aquilo que a eles estava sendo imposto. Não é simplesmente reagir e sim combater silenciosamente, do interior do próprio sistema que os tentava assimilar. Concordamos que houve um “projeto” que invariavelmente saiu mais

aos gentios da América portuguesa pela sua dureza em acreditar nas coisas da fé. No senso comum corre a máxima que teria sido dita por ele, “só acredito vendo”. O próprio vieira descreve porque esta parte da América portuguesa foi delegada a Tomé: “E como S. Tomé entre todos os apóstolos, foi o mais culpado da incredulidade, por isso a S. Tomé lhe coube na repartição do mundo a missão do Brasil; porque onde fora maios a culpa, era justo que fosse mais pesada a penitência. Como se dissera o Senhor: os outros apóstolos que foram menos culpados na incredulidade, vão pregar aos Gregos, vão pregar aos Romanos, vão pregar aos Etíopes, aos Árabes, aos Armênios, aos Sármatas, aos Citas; mas Tomé, que teve a maior culpa, vá pregar aos Gentios do Brasil, e pague a dureza de sua incredulidade com ensinar a gente mais bárbara e mais dura.” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 422).

vitorioso que outro, mas nesse jogo de forças ora opostas e discordantes, ora compatíveis e fluidas tudo foi negociado avidamente até o final, se é que esse final já chegou. Não estamos presenciando a retomada/continuidade das lutas de resistência indígena nos dias de hoje? Mas isso é outra história. Para Carvalho Júnior (2013:76), “antes de terem sucumbido física e simbolicamente, mesmo deslocados de seus complexos universos cosmológicos, esses personagens conseguiram criar espaços alternativos em que o campo da luta era mais refinado e encoberto”.

A oscilação na escolha ou a recusa na opção leva o inaciano a uma construção retórica de comparação entre as diversas nações nas quais a Companhia de Jesus atuava com reguladora da religiosidade mundo afora. O “problema” era a impossibilidade da conservação do evangelho e não a recepção dele por parte dos nativos. Estes permaneciam então, na intercessão entre dois mundos e, conseqüentemente na mediana entre duas formas de se comunicar com a divindade.

As nações da Índia, diz o padre, eram capazes de conservarem a fé sem interferência dos religiosos por muito tempo. Uma vez transformada, aquela natureza conservava a forma recém determinada. Diferente por exemplo das nações do Brasil, onde “nenhuma há que tenha esta capacidade” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 424). Essa inconstância retórica, a necessidade do sempre constante trabalho dos missionários junto aos indígenas, justificava a presença dos padres no Maranhão. Lembremos que estamos em 1657, quando o desenvolvimento dos conflitos entre jesuítas, colonos e burocracia régia haviam se acirrado consideravelmente, o que culminará com a expulsão de Vieira em 1660, não retornando mais ao Estado até sua morte.

É partindo da experiência com os diversos tipos de povos encontrados mundo afora pelos religiosos da Companhia, que Vieira segue sua narrativa trazendo as famosas imagens das estátuas de mármore e murta. A estátua forjada no mármore é calcário metamorfozizado e exposto a altas temperaturas e pressão, uma estrutura extremamente difícil de ser transformada “pela dureza e resistência da matéria” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 424). Uma vez modificada, no entanto, não é necessário que lhe ponha mais a mão o escultor, de modo que a figura sempre conservará o desenho ao qual foi condicionada.

Na contramão disso, segundo Vieira, estão as estátuas de murta. Como plantas, não oferecem muito esforço ao jardineiro, de modo que seus galhos são facilmente conformados pela criatividade do cultivador. No entanto, mesmo depois de domada a natureza vegetal, os ramos reiniciam o seu crescimento natural, basta que o cultor deixe

de assisti-las por alguns dias. Assim como diz Vieira, a metáfora se assemelha a natureza volúvel dos indígenas do Maranhão e, também, do Brasil. Essa vulnerabilidade impossibilitava o tolhimento dos impulsos “selvagens” e fazia com que o labor do missionário fosse intenso e constante, “sob pena de se perder o trabalho e mais o fruto” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 424). O inaciano acreditava que somente a insistência no trabalho cotidiano junto aos indígenas “se pode conservar a forma não natural e compostura dos ramos”. Conforme suas palavras,

Para criar basta que trabalhem poucos dias; mas para conservar, é necessário que assistam e continuem e trabalhem, não só muitos dias e muitos anos, mas sempre... assim como Deus está sempre criando o criado, assim os Mestres e Pregadores hão de estar sempre ensinando o ensinado, e convertendo o convertido, e fazendo o feito: o feito, para que se não desfaça; o convertido, para que se não perverta ; o ensinado para que não se esqueça; e finalmente ajudando a incredulidade não incrédula, para que a Fé seja Fé não infiel (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 425).

Como o excerto acima e tudo o que foi exposto anteriormente sugerem, o obstáculo que impedia a efetiva salvação dos indígenas não era a aceitação ao dogma. Quanto a isso, aliás, as palavras de Vieira deixam claro, não haviam gentios no mundo que aceitassem e recebessem com mais facilidade a doutrina da igreja. A resistência se concretizava no nível da conservação do evangelho nas práticas cotidianas dos indígenas e se materializava em um bloqueio silencioso e velado que vai se descortinando aos poucos.

A insistência na presença imprescindível dos missionários jesuítas nas terras do Maranhão, pela “natureza maleável” dos indígenas, fortalecendo o paradigma da inconstância já discutido por nós no terceiro capítulo deste trabalho, tonifica o nosso argumento de que este nada mais é do que um discurso utilitário, assim como qualquer outro produzido por Vieira, ou, para ir mais longe, assim como qualquer discurso produzido pelos padres seiscentistas de um modo geral, nos “tempos de missionar”. Para Vieira, naquela situação, era estruturante defender os lugares de seus conterrâneos e o seu próprio naquele Estado, já que as querelas contra os religiosos só revigoravam-se ao longo do passar dos anos.

Apesar de simples, a metáfora de Vieira discorreu sobre temas bastante importantes durante todo o período em que a Companhia de Jesus atuou como responsável pelo trato com gentio da terra no *Mare lusitano*. A “natureza selvagem” dos indígenas que habitavam as terras para além do oceano, foi motivo de reflexões durante

longos anos no seio da ordem inaciana e também de outras ordens. No entanto, essa preocupação só figurou nos escritos de Vieira quando ele, atacado pelos outros núcleos de poder atuantes na região, precisou justificar sua presença e a manutenção de espaços de atuação para os seus. Portanto, defendemos que a “natureza inconstante” do indígena, o modo como este indivíduo apareceu aos olhos dos missionários, não parece ser uma preocupação latente no discurso de Vieira. No momento, suas preocupações convergem no sentido de amenizar os ânimos e pôr fim as hostilidades em torno da atuação dos jesuítas no Maranhão.

A imagem que produziu e transmitiu aos ouvintes foi a de um “índio” que demandava muito empenho e exercício dos missionários. Indivíduos cuja essência jamais seria tolhida sem o controle dos jesuítas. Plantas que cresciam desordenadamente obedecendo unicamente aos impulsos inerentes a sua estrutura cultural. Se hoje eram sujeitos regenerados, colaborativos e aliados, bastava muito pouco, ou nada, para que tornassem a ser “a confusão verde de murtas” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 424).

De um modo geral, nesse momento de seu exercício missionário, este que caracterizamos como sendo um período de tensão constante entre a missão de Vieira e a das outras ordens atuantes na região, principalmente os franciscanos, os indígenas foram descritos como brutos, avessos, a gente mais trabalhosa de trabalhar que os missionários jesuítas já haviam encontrado ao longo do tempo em que estiveram a frente da empresa de salvação portuguesa. De seres irracionais, como os animais, às murtas, vegetativas, pacíficas e indolentes, Vieira descreve as nações indígenas como sendo um alvo que demandava dos religiosos exercícios que muitas vezes eram ainda mais difíceis de suplantarem porque eram alimentados pelos religiosos de outras ordens.

A estratégia retórica concorre para legitimar e justificar a presença da Companhia de Jesus no Maranhão bem como para garantir espaços de atuação num âmbito interno.

4.3. Terceiro ato: Natureza regenerada

Por fim localizamos um terceiro momento promovido pelos sermões de Vieira com os quais estamos dialogando. Cronologicamente este último instante corresponde também a expulsão do inaciano do Estado do Maranhão, para onde jamais retornou até sua morte. Dessa vez utilizaremos especialmente o **Sermão da Epifania**, prédica

produzida e proclamada em 1662, quando Vieira e sua comitiva já se encontravam em Lisboa pelos atropelos que levaram os conflitos com o poder secular e os colonos no Maranhão.

O momento político interferiu diretamente no texto, na forma como foi escrito e proclamado e na escolha do auditório. O inaciano desejava sensibilizar os ouvintes, dentre eles nada mais que a Rainha Regente e o Rei menino²⁰⁶, a apoiarem as missões autônomas no Estado do Maranhão e Grão-Pará de onde haviam sido “expulsados pela fúria do Povo, por defenderem os injustos cativeiros, e liberdade dos Índios que tinham a seu cargo” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 593).

Em 15 de maio de 1661 aconteceu na cidade de São Luís, centro nevralgico de poder no Estado, uma revolta dos colonos contra a atuação dos jesuítas junto aos indígenas daquele lugar. O clima de desconforto, no entanto, expandiu-se também as outras capitanias do Estado. Não esqueçamos que o desenvolvimento desses embates, que já estavam em curso desde meados de 1652, quando Vieira e sua comitiva desembarcaram no lugar, contou com a abordagem direta dos religiosos de outras ordens e, também, não em menor escala, dos indígenas da região, que viam nos jesuítas oponentes em potencial desde tempos remotos.

Sublevados, os colonos protestavam contra o controle e o domínio dos padres sobre os indígenas²⁰⁷, que estava sob a tutela dos jesuítas desde 1655 quando Vieira retornou ao Reino para resolver diretamente com o Rei questões inerentes ao trato com os colonos sobre os usos da força de trabalho indígena. Após sua volta os jesuítas, detentores também do governo temporal dos gentios, conseguiram um grande número de aldeias: “onze no Maranhão e Gurupi, seis no Pará, sete no Tocantins e 23 no Amazonas” (AZEVEDO, 1930: 77).

Diante da posse privilegiada dos missionários jesuítas sobre os indígenas, os conflitos entre aqueles e os colonos só aumentou, eclodindo em 1661 sob a forma de motim. De acordo com documentos da época, os oficiais da Câmara de Belém já haviam advertido o Rei dos grandes males que os jesuítas causavam tendo os controles

²⁰⁶ D. Luísa de Gusmão e seu filho, menor, D. Afonso IV de Portugal.

²⁰⁷ Em 1654, Vieira viajou ao Reino para, através da influência de D. João IV, conseguir o domínio absoluto sobre os indígenas. Ele desejava obter do monarca, além do governo espiritual a gestão do governo temporal dos índios. Voltou um ano após com a Provisão de 09 de abril de 1655. O cerne do documento pode ser apreciado a partir das palavras de Azevedo (1930: 274), “Não fazer guerra ofensiva contra os selvagens sem preceder de ordem régia; serem os índios convertidos governados pelos chefes de sua nação, denominados, principais, com a superintendência dos párocos, isto é, propriamente pelos últimos, que eram os jesuítas; quando houvesse expedições de resgate, indicarem os missionários o cabo de escolta militar...”.

espirituais e temporais sobre os indígenas nas mãos. Segundo ele, inclusive, essa era a causa do atraso econômico daquele lugar. Em carta os funcionários régios colocaram “fizemos queixas à Sua Majestade de procedimentos com que Vossa Paternidade e todos os seus súditos procedem no governo temporal dos índios, com a jurisdição tão violenta que tem posto esta capitania no mais miserável estado” (*apud* BERREDO, s/d: 482).

Alguns anos antes (1657), no mesmo período em que Vieira produziu a imagem das inconstantes estátuas de murta, relacionando-as a “natureza selvagem” dos indígenas, o jesuíta escreveu uma carta ao Rei D. Afonso VI²⁰⁸, após a morte de seu amigo pessoal D. João IV, dando contas do “adiantamento da fé nestas conquistas do Maranhão” (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.) 2008 b: 341). A carta foi encaminhada ao Rei através do bispo do Japão Padre André Fernandes, no entanto, a epístola jamais chegou as mãos do monarca. A nau na qual viajavam o bispo e as notícias foi interceptada por piratas espanhóis e a missiva, ao que se conta, teria ficado em poder de um religioso da ordem dos carmelitas, guardando-a consigo até que pudesse tornar a público aquilo que Vieira pretendia enviar ao Rei²⁰⁹. Esta carta permaneceu sonogada para os moradores e o aparelho burocrático do Maranhão até 1661 quando as tensões entre esses núcleos de poder e os jesuítas estavam no auge.

Essa teria sido então, uma das causas do início do motim cujo principal evento foi a expulsão dos jesuítas do Maranhão. Segue-se o relato dos acontecimentos e as três causas que o governador havia informado a Vieira sobre o motim, dentre as três circunstâncias, a publicação da referida carta,

Senhor – ficam os padres da Companhia de Jesus do Maranhão, missionários de V.M., expulsados das aldeias dos índios e lançados fora do colégio e presos numa casa secular, com outras afrontas e violências indignas de que as cometessem católicos e vassalos de V.M..

Os executores desta ação foi o chamado povo, mas os que a moveram e traçaram, e deram ânimo ao povo para o que fez, são os que já tenho por muitas vezes feito aviso a V.M, que é os que mais deviam defender a causa da fé, aumento da cristandade e obediência e observância da lei de V.M. [...]

A última ocasião que tomaram para o que se fez, escreve-me o governador que foi pelas três causas seguintes:

²⁰⁸ Carta LXXVII ao Rei D. Afonso VI (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 341-348).

²⁰⁹ Esperou-se pelo menos até 1656, ano da morte de D. João IV para que a carta pudesse ser conhecida a público. De fato a população do Maranhão só soube de seu conteúdo em 1661, conforme o próprio Vieira. A demora na publicação da missiva deveu-se ao fato de que a interceptação de cartas direcionadas ao Rei ser punível até mesmo com a morte.

Primeira: por se publicar neste Estado a carta relação que fiz a V.M. [D. Afonso IV] do que se tinha obrado nestas missões o ano de 1559, a qual V.M. foi servido mandar que se imprimisse [...]

Segunda: virem também ao Maranhão, e publicarem-se também umas cartas que escrevi a V.M. [D. João IV] por via do bispo do Japão [Padre André Fernandes], em que dava conta a V.M. das contradições que tinham neste estado a propagação da Fé, e quão mal se guardavam as leis de V.M. por via do bispo, e justamente que apontasse os remédios com que lhes podia acudir [...]

Terceiro: a prisão do índio Lopo de Sousa Guarapaúba²¹⁰ (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.) 2008 b: 432-433).

A carta é direta, Vieira dá contas ao Rei do que aconteceu aos jesuítas após iniciado o motim de 1661. Seu relato dá indícios de que o povo havia sido inflamado a cometer estas ações “pelos que mais deviam defender a causa da fé”, ou seja, os missionários de outras ordens, principalmente carmelitas, que se tornaram algozes dos jesuítas na atuação demarcada naquele lugar, as contendas entre as ordens conflitantes, inclusive, foram percorridas por nós no item anterior deste capítulo. Duas das causas elencadas pelo inaciano estão relacionadas ao envio de informações para o Rei sobre o andamento dos trabalhos de catequese. A primeira referente aos progressos da missão no Maranhão anteriores ao trabalho desenvolvido por Vieira. A segunda causa relativa a missionação dos indígenas sob gerenciamento de Vieira, “contradições” que serviram de obstáculo à propagação de fé naquele lugar. A terceira e última alusiva a captura do principal Lopo de Sousa, preso por Vieira com ordem do governador do Maranhão e a conivência do governador do Pará. O exemplo deste “índio” será ainda melhor discutido ao longo deste capítulo.

O fato é que as três circunstâncias juntas foram utilizadas pela sociedade em geral para justificarem o início do motim e a expulsão da Companhia de Jesus do Maranhão. Para Vieira só havia um fundamento interior capaz de esclarecer tais atitudes, “a cobiça insaciável dos maiores, a qual neste mesmo ano, antes de haver estas cousas, tinha já dado princípio a motins” (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 433).

A carta supracitada foi escrita em 21 de maio, seis dias após o início da rebelião, quando Vieira e sua comitiva estavam ainda em solo maranhense. A imagem produzida pelo inaciano sobre os indígenas, personificada na do “índio” Lopo de Sousa Guarapaúba, diverge em muito daquela que foi apresentada pelo Padre no sermão que

²¹⁰ Em carta de 21 de janeiro de 1661, Vieira refere-se a este “índio” como Guaquaíba ou Lopo de Sousa (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 428-429).

nos serve como guia nesta parte da narrativa. Vejamos. Começemos pela imagem produzida na carta, depois seguiremos ao sermão.

Conta o jesuíta que Guarapaúba era o “índio” principal de uma aldeia, e que mesmo depois de ter conhecimento das leis proclamadas pelo Rei sobre os cativeiros “ilícitos”, não as quis guardar. Tais atitudes eram amparadas “pelos poderosos” em troca de serviços executados pelo dito “índio” ou pelos que estavam sob sua assistência. Além disso, diz Vieira, Guarapaúba era casado “*in facie ecclesiae*” com uma índia com quem tinha filhos conhecidos mesmo antes de sacramentado o matrimônio, mesmo assim tinha “muitas amigas” com as quais mantinha relações no “mínimo duvidosas”. Ademais o jesuíta alertou ainda para a grande influência negativa que este “índio” provocava na aldeia,

intimidando a todos os da aldeia para que nenhum o descobrisse, consentindo-os viverem do mesmo modo, e não tratando de missa, nem de sacramento algum, nem ainda na hora da morte, morrendo por esta causa todos sem confissão e em mau estado; enfim, em tudo como gentios e desobedientes às leis de V.M., contra as quais o dito principal cativava índios forros e os vendia, e outros mandava matar a modo e com cerimônias gentílicas: e tudo isto lhe sofriam os que o deveram castigar, por interesses vilíssimos (VIEIRA *in* AZEVEDO, 2008 b: 433).

De acordo com as palavras de Vieira acima descritas, percebemos que o “índio” Guarapaúba estava na contramão do projeto de civilização que a Igreja pretendia implementar naquele lugar. Sua posição de liderança no seio da aldeia, lhe proporcionava, de certa forma, um incontestável fator de coerção juntos aos demais, fornecendo estratégias de próprias de convivência à sombra dos ritos católicos. A gestão de Guarapaúba ia de encontro também as leis que desintegravam os cativeiros indígenas. Ele mesmo, conforme o inaciano, prendia e vendia “índios” livres e em outras ocasiões, provavelmente com “índios” inimigos, realizava rituais de antropofagia. Assim, segundo o Padre, este “índio” (e sua aldeia, conseqüentemente) viviam como gentios, ou seja, como infiéis, mesmo sendo cristãos muito antigos (Cf. VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 433).

Vieira esclarece ainda que Guarapaúba já havia sido advertido pelos padres de seus excessos sem jamais ter modificado suas atitudes. Foi então que o próprio Vieira sugeriu ao governador que o referido deveria ser castigado “para exemplo dos demais” (VIEIRA *in* AZEVEDO (org.), 2008 b: 433). Em resposta o governante afirmou que melhor seria se ele fosse penalizado por via da igreja dando ordem ao Padre para que

assim o fizesse. Guarapaúba foi preso e segundo o jesuíta, depois do ocorrido, muitas pessoas eclesiásticas e seculares, bem como os ministros do Rei persuadiram os indígenas de sua aldeia a se levantarem contra a Companhia.

Para além das denúncias feitas pelo inaciano a imagem que emerge das suas palavras nos trazem exemplos clássicos de processos de resistências silenciosas operacionalizadas pelos indígenas do seio do sistema que os queria assimilar. Exemplos clássicos de como esses sujeitos conseguiam impor suas lógicas próprias utilizando-se de alianças com o governo secular e, também, aproveitando-se dos seus interesses em torno da arregimentação de força de trabalho compulsória indígena. Nem mesmo o pretenso controle exercido pela igreja e pelo estado conseguiu impor de forma definitiva um novo modo de viver a esses indígenas. As brechas fornecidas pela lógica europeia foram resignificadas e reutilizadas pelo principal daquela aldeia e aplicadas em proveito próprio, dando mostras do agenciamento destes indígenas.

Vieira descreveu indígenas que ousaram agir conforme suas próprias lógicas e que, por isso, não se enquadraram no modelo de indígena cristão, aliado e apoiador do sistema colonial. Por isso as designações que lhe couberam foram as associadas a falta de civilização e de valores não defendidos pela Igreja e pelo Estado. Comportamentos sub-reptícios sobre os quais falaremos com profundidade mais a frente. Vamos adiante.

Do lado inverso estão as imagens formadas pelo inaciano no **Sermão da Epifania**. Ao invés de indígenas que tentavam ludibriar o estado e a igreja, Vieira apresenta nativos completamente regenerados pelo evangelho. Por regenerados leia-se aliados, colaboradores do sistema e que, inclusive, lutaram em favor dos Padres jesuítas, defendendo-os das “acusações infundadas” das quais haviam sido indiciados.

Na prédica, Vieira propõe um novo nascimento de Cristo em cada nova cristandade resultante da conversão dos gentios pelos portugueses. Cada vez que uma alma era salva o redentor revivia, discurso que fomentava a fortalecia a necessidade da presença dos jesuítas nas possessões ultramarinas de Portugal, dentre elas o Maranhão.

A mensagem objetivava a persuasão dos ouvintes a amparar as missões do Estado do Maranhão. A intenção de Vieira residia em tolher o poder secular da burocracia régia para que somente a Companhia de Jesus pudesse administrar as aldeias e gestar o cotidiano dos indígenas. O Padre sabia que somente através desta medida é que poderia atuar livremente e colocar em execução os propósitos do Rei através das leis que minavam os cativeiros. Aliás, todo o conflito tecido em torno deste quesito residia nesse obstáculo, enquanto o poder secular, representante dos colonos, desejava

submeter os indígenas para a realização dos trabalhos de subsistência nas lavouras, os missionários, por outro lado, ambicionavam também submetê-los, desta feita, por outra via, a religiosa. Esse duelo jamais deixou de acontecer enquanto Vieira esteve no Maranhão. Os oito anos que acompanharam a sua jornada missioneira foram eivados por querelas cada vez maiores, no centro delas, no entanto, não estava o indígena enquanto alvo privilegiado do evangelho, mas sim, o controle sobre ele e a manutenção de espaços de atuação, em disputa tanto com outras ordens quanto com o poder secular. Vieira sabia disso. Sabia que suas investidas em relação a qualquer ação naquele lugar, passavam inevitavelmente pela questão indígena, sua fala deixa esse assunto mais claro, “quem for Senhor dos índios o será do Estado [do Maranhão]” (VIEIRA *apud* AZEVEDO, 1930: 235).

Esta prédica discorreu necessariamente sobre o processo de expulsão dos Padres jesuítas do Estado do Maranhão. Uma espécie de relato sobre os motivos que seus “algozes” tiveram para perseguir a missão encabeçada por Vieira. Ao propor o renascimento de Cristo em cada cristandade, o inaciano demora-se em falar da importância das empresas de salvação promovidas pelos portugueses pelo mundo. Especialmente em se tratando do Maranhão, “a última de todas as conquistas” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 603), que encontrou perseguidores até mesmo naqueles que deveriam também semear a palavra da verdade. Além destes enfatiza os enalços proporcionados pelos próprios portugueses, os colonos da terra, dentre eles aqueles que faziam parte da administração do Estado, nas suas palavras, “nesta perseguição nova e inaudita, os Cristãos são os que perseguem os Pregadores, e os Gentios os que os adoram” (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 603).

Nas palavras de Vieira, gentio era o não cristão, aquele que ainda não havia sido atingido pelo evangelho. Desta vez, no entanto, a palavra cristão serviu para definir aqueles que perseguiram os jesuítas no *Mare lusitano*. Os gentios, ou seja, os indígenas, apesar de aparecerem no sermão sendo assim assinalados acabaram assumindo um sentido positivo. Entendamos. Mesmo sendo qualificados como gentios, os indígenas foram enquadrados com facetas assertivas quando comparadas com as posturas contraproducentes dos cristãos do Maranhão. Ao contrário das imagens produzidas na carta citada acima, desta vez Vieira conforma indígenas com naturezas recuperadas e condicionadas a lutarem pelo bem comum, especialmente na ocasião em que os jesuítas foram excluídos daquele Estado. Sobre o episódio e como a comparação entre cristãos e gentios foi utilizada para colonos e indígenas, segue o excerto

Foge Cristo, e fogem os Pregadores de Cristo, dos Fiéis para os Infiéis, e dos Cristãos para os Gentios, porque os Cristãos os desterram, e os Gentios os amparam, porque os Cristãos os maltratam, e os Gentios os defendem, porque os Cristãos os perseguem e os Gentios os adoram [...] Aqueles Gentios, que hoje começam a ser homens, ontem eram feras. Eram aqueles mesmos bárbaros, ou brutos, que sem uso da razão nem sentido de humanidade, se fartavam de carne humana; que das caveiras faziam taças para lhe beber o sangue, e das canas dos ossos frautas para festejar os convites. E estas são hoje as feras que em vez de nos tirarem a vida, nos acolhem entre si, e nos veneram como os Leões a Daniel: estas as aves de rapina que em vez de nos comerem nos sustentam como os corvos a Elias, estes os monstros (pela maior parte marinhos) que em vez de nos tragarem e digerirem, nos metem dentro nas entranhas, e nelas nos conservam vivos, como a Baleia a Jonas. E se assim nos tratam os Gentios e tais Gentios, quando assim nos tratam os Cristãos e Cristãos de nossa Nação e do nosso sangue: quem senão assombra de uma tão grande diferença? (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 604).

Vieira coloca em contraposição, cristãos e indígenas (gentios), discorrendo sobre seus posicionamentos para com os jesuítas. Enquanto aqueles perseguiam os missionários, estes os amparavam com compaixão promovendo segurança aos Padres. Depois compara a “nova natureza indígena” a aquela que teriam antes de adquirirem os valores e sentidos perpassados pelos ritos católicos. A “natureza antiga”, como não poderia deixar de ser, vinculada aos rituais de antropofagia, como sendo a imagem mais direcionada à falta de civilidade humana. Depois de atingirem o status de homens, pelas palavras do inaciano, os indígenas passam a comportarem-se como seres humanizados, com uso da razão, prontos a lutarem pelo desenvolvimento da religiosidade católica entre os seus.

A comparação é forte, ainda mais em presença de um auditório tão seletivo quanto aquele escolhido para receber tais palavras. Não esqueçamos que o principal objetivo do sermão no século XVII era produzir efeitos nos ouvintes. Esse fator é decisivo, ainda mais quando temos em mente o momento político pelo qual passava António Vieira enquanto religioso, com a imagem cada vez mais decadente naquela corte que um dia o acolheu tão bem. Além disso, temos que ter em mente também a delicada situação pela qual passava a própria Companhia de Jesus, não custa lembrar, a mais importante instituição de pregação e trato com os indígenas nas conquistas de Portugal.

Além de forte o confronto entre cristãos e gentios, colonos e indígenas, nos leva mais uma vez a perceber a mudança brusca na produção das imagens relacionadas aos

indígenas por Vieira. Se atentarmos para um paralelo entre este sermão e o **Sermão do Espírito Santo**, texto que relaciona os indígenas do Brasil de um modo geral e do Estado do Maranhão de forma particular à estátuas de murta, enfatizando especialmente a “inconstância da alma selvagem”, as distinções são enormes. Falamos da imagem inconstante promovida por Vieira no **Sermão do Espírito Santo** na sessão anterior.

Desta vez as imagens dos indígenas assemelham-se muito mais a de “índios” cristianizados e colaboradores e não mais a estereótipos ligados a oscilação de comportamentos e práticas. O contexto mudou, lembremos. O discurso também muda. Agora era mais interessante defender a representação de indígenas fiéis, que fizeram jus ao trabalho desenvolvido pelos missionários apesar de todos os percalços ao longo do caminho. Também para demonstrar a importância do trabalho missionários no além-mar e a certeza de que este deu frutos decisivos para a Companhia e para o Rei, muito embora os frutos tenham sido espoliados pela “cobiça” dos colonos e a convivência do poder público.

Ao longo do sermão o inaciano vai elencando as dificuldades para enaltecer o trabalho e assim angariar a simpatia dos ouvintes. Primeiro diz das grandes distâncias percorridas pelos missionários para buscar os “bárbaros” e trazê-los a luz. Assim, os religiosos atuavam como estrelas de Cristo, apontando os caminhos da salvação. “Não é porém este o maior trabalho”, diz Vieira (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 607). A língua era o maior dos impedimentos e a maior dificuldade na evangelização dos gentios. Segundo o jesuíta era necessário “tomar o bárbaro à parte, e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias” para que o processo de entendimento das línguas “duras e estranhas” começasse a ter efeitos positivos (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 608).

As grandes distâncias a percorrer em busca dos “selvagens” e principalmente a dificuldade no aprendizado das muitas línguas nativas, são, em seguida, relacionadas a natureza dos indígenas, sobre os quais, inclusive, diz Vieira, já se duvidou se eram homens, e a sua inadequação a lógica de trabalho europeia, conformando durante longos anos na historiografia oitocentista, imagens cristalizadas de indolência e ociosidade relacionadas a estes sujeitos. Vejamos,

as nossas Estrelas, depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres Universidades da Europa, (como muitos deles deixaram) acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso de quantas criou [Deus], ou abortou a natureza, e a homens de quem se duvidou se

eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais e não brutos [...] as nossas Estrelas tornam uma e mil vezes a desandar o já andado, e a ensinar o já ensinado, e a repetir o já aprendido, porque o bárbaro boçal e rude, o Tapuia cerrado e bruto, como não faz inteiro entendimento, não imprime nem retém na memória. Finalmente, para o dizer em uma palavra, a Estrela dos Magos guiava a homens que caminhavam nos Dromedários de Madiã, como anteviu Isaías: *Dromedarii Madiam, et Efa: omnes de Saba venient, aurum, et thus deferentes*²¹¹; e acomodar-se ao passo dos Dromedários de Madiã, ou ao sono das Preguiças do Brasil, bem se vê a diferença (VIEIRA in PÉCORA (org.), 2003: 610).

O que desejamos realçar na passagem acima é o modo como Vieira se referiu aos indígenas. Primeiro qualifica-os como sendo gente sem entendimento e sem discurso. Homens que pelas práticas cotidianas não se pareciam em nada com homens civilizados. É claro que temos que ter em mente que as comparações que Vieira, ou mesmo qualquer outro Padre seiscentista²¹², fazem partem sempre de lógicas e esquemas de explicação de mundo europeizados. Diríamos, inclusive, que esse aspecto é fundamental em estudos como o nosso. A própria fala do jesuíta corrobora nosso argumento, ele mesmo revela que a humanidade dos indígenas só foi reconhecida após os “Pontífices” assim aprovarem. Em outras palavras significa dizer que a racionalidade dos indígenas foi dada pelos prelados da Igreja através das reflexões feitas a partir dos contatos. Discursos que preencheram os nativos de entendimento, diferenciando-os dos brutos, que não tinham uso da razão e do que era considerado certo e errado. No entanto, mesmo depois de reconhecida a racionalidade indígena, Vieira aqui defende que ela não é exercitada de forma completa, pois não conseguia ser exercida nas práticas cotidianas. A memória deficitária também obstaculava o serviço de Deus entre os gentios, fazendo com que os Padres estivessem sempre refazendo o trabalho e repetindo sempre aquilo que já havia sido aprendido.

É inclusive o “problema” da memória que retoma aquilo que chamamos de “paradigma da inconstância”, muito explicitado no **Sermão do Espírito Santo**. Do ponto de vista do missionário é a impossibilidade de retenção dos dogmas da Igreja, que torna o indígena um “bárbaro boçal e rude”, um “tapuia cerrado e bruto”. Esse, no entanto, é o modo de aparecer do indígena ao missionário, significa que identificamos a “falta de memória” dos nativos como sendo parte dos processos de resistência velados,

²¹¹ Is. 60:6 [A multidão se camelos te cobrirá, os dromedários de Midiã e Efa; todos virão de Sabá; ouro e incenso trarão e publicarão os louvores do Senhor.]

²¹² Vimos os esquemas linguísticos, paradigmas, através dos quais os indígenas foram classificados pelos Padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, por exemplo, no segundo capítulo deste trabalho.

modos de reagir ao outro. Não denota certamente, segundo nosso posicionamento e a linha que seguimos em nossos estudos, que os métodos de oposição ao outro são necessariamente, somente, respostas imediatas às ações do Estado. Podemos pensá-los como vias alternativas à construção colonial e as orientações para essas construções que perpassam sempre pelos mais diversos âmbitos das vidas envolvidas.

O outro estereótipo apontado pelo orador é o que trata do que chamamos de inadequação do indígena às lógicas cotidianas de trabalho europeias, que primavam a acumulação de excedentes e o empenho diário nos trabalhos com a terra. Para o Padre os indígenas eram “Preguiças do Brasil” exatamente porque não se preocupavam com o armazenamento de produtos de subsistência, o que revelam outros tipos de relacionamento com a natureza e com o que era produzido por ela.

Uma máxima bastante conhecida dos estudiosos do período conhecido como colonial, foi também reafirmada nesse sermão de 1662 e como não há melhores palavras para explicitá-la, mais uma vez, trazemos Vieira,

Ainda a palavra *eos* nos insinua outra, que se não deve passar em silêncio. A Estrela, guia e pregadora dos Magos, converteu e trouxe a Cristo Almas de Gentios; mas de que Gentios e que Almas? Almas ilustres, Almas coroadas, Almas de Gentios Reis: as nossas Estrelas também trazem a Cristo, e convertem Almas; mas Almas de gente onde nunca se viu cetro, nem coroa, nem se ouviu o nome de Rei. A língua geral de toda aquela Costa [do Maranhão] carece de três letras: F, L, R: De F, porque não tem Fé, de L, porque não tem Lei, de R, porque não tem Rei: e esta é a polícia da gente com que tratamos [...] as nossas Estrelas fazem as suas missões entre as pobreza e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo. Uma gente com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se empenhou tão pouco a arte e a fortuna, que uma árvore lhe dá o vestido e sustento, e as armas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se abrigam, e sobre a casa navegam... (VIEIRA *in* PÉCORA (org.), 2003: 610-611).

As faltas de fé, lei, e Rei, na verdade conformam imagens de indígenas que não tinham crenças e não adoravam divindades e, conseqüentemente, não exerciam suas religiosidades, que viviam em plena desordem e que não possuíam, ao contrário dos portugueses, organização política centralizada, todas essas características oriundas da cultura e do *ethos* europeu. A falta desses elementos na cultura indígena, torna-os ao olhar do missionário, incivilizados, desfavorecidos e ordinários.

Todas essas “desqualificações” dadas aos indígenas são mencionadas para realçar o trabalho dos missionários e dá-los condições de adquirirem aquilo que Vieira

desejava receber do Rei, o apoio incondicional e irrestrito para que a administração dos aldeamentos fosse feito sem a interferência do poder público e de outras ordens, ou seja, que a Companhia de Jesus pudesse gerir os aldeamentos de forma ampla.

Capítulo 5. PONDERAÇÕES PARA FUTURAS REFLEXÕES

Desejamos que este momento em nada se pareça com um final. Nosso intento é que suscite novas observações e pesquisas, e que seja sumariamente superado e criticado. Que seja, portanto, algo vivo e dinâmico e que possibilite novas reflexões sobre os processos de agenciamento e trânsito das sociedades indígenas coloniais e os métodos de resistências instrumentalizados por elas.

Esse desejo reflete aquilo que todo historiador sabe, o conhecimento sobre o passado nos ajuda a entender as sociedades contemporâneas ou, em outras palavras, as versões que tecemos sobre o passado devem servir para desocultar e explicar nosso presente, dando suportes para o aprimoramento da vida. Esse pode não ser o papel de todo profissional da história e das interpretações que produzem sobre o passado, mas é o nosso papel, por posicionamentos políticos.

Destacamos, por isso, que este estudo deve ser entendido como um esforço para reconhecer, por exemplo, que os processos de resistência indígena jamais acabaram. Existiram durante o período chamado colonial das formas como tentamos demonstrar ao longo das páginas anteriores, e persistem ainda hoje.

Grande parte da sociedade brasileira acompanhou recentemente a luta dos “índios” Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, quesitos que envolveram a demarcação de terras em disputa entre latifundiários e a União, ambos com projetos distintos de utilização do espaço. Essas demandas abrangem questões históricas de violências dos colonizadores contra sociedades indígenas fixadas na América, de forma geral. A luta por demarcação da terra não é nova no Brasil, no entanto, pouco se ouvia falar de processos encabeçados por indígenas, utilizando-se, inclusive, dos aparatos jurídicos criados pelo próprio “homem civilizado”. Esse exemplo nos basta, embora haja muitos outros, ele diz exatamente o que queremos demonstrar. A retomada dessa luta revela que essas sociedades não desapareceram como planejou Varnhagen sob os auspícios do IHGB e sob o signo historiográfico do século XIX e nem deixaram de expressar seu protagonismo, como pudemos comprovar ultimamente.

Resta-nos inferir em relação a pesquisa, que reconhecemos o alcance da incorporação da América portuguesa e também daquele território denominado Atlântico Equatorial, à economia mundial, através de processos ocidentalizantes orquestrados pela expansão marítimo-comercial. A orientação pela/para dilatação dos tentáculos deste Império tem como prisma primordial o alargamento de fontes de riquezas, contudo o

encontro entre o velho e novo mundos produziu inevitavelmente a formação de culturas, isto é, modos de viver, híbridos, mestiços, colonizados, cuja principal característica, dentre muitas possíveis, é a flexibilidade, a adaptação ao *ethos* do outro, muito embora as propostas sejam oriundas do *modos operandi* europeu.

Essas adaptações foram expressas, também, através de métodos classificatórios sobre as sociedades indígenas, recursos utilizados para apresentar o outro, torná-lo inteligível e proporcionar um diálogo mais eficiente. Uma história de analogias e traduções, como propusemos. Esse processo ocorreu em ambos os lados do *front*, embora as balanças nunca tenham permanecido em equilíbrio, houve sim uma proposta que se colocou de forma mais efetiva, mas, sem dúvida, esse processo não aconteceu de forma pacífica.

Estamos falando de mundos que permaneceram em trânsito durante muitos e longos anos, operacionalizando procedimentos de resistências na intercessão de ambos. O Padre António Vieira é representante desses mundos. É fruto daquela monarquia mista, práticas de administrar portuguesas mescladas aos modos de gerir espanhóis. Podemos dizer que Vieira é produto daquele mundo de corte que o abarcou durante os melhores anos de sua vida, onde atuou como diplomata e conselheiro de reis e rainhas e também do outro mundo, mundo novo, que o abraçou ainda menino e que o levou a executar a empresa missionária no Maranhão.

Os olhares que Vieira lançou sobre os indígenas revelam aquilo que o “mundo europeu” pensava sobre os nativos do Brasil. Ideias produzidas e propagadas pelos jesuítas anteriores ao jesuíta em questão, como Anchieta e Manuel da Nóbrega, por exemplo. Missionários que imprimiram suas grades de leitura sobre os “gentios” e cujas vozes ecoaram e chegaram até os tempos de Vieira, fazendo com que este corroborasse muito do que aqueles missionários haviam dito sobre os “índios” do Brasil. Contudo, denunciam também que de dentro do próprio sistema, os povos indígenas atuaram de forma direta, burlando “regras”, promovendo alianças com os europeus e até mesmo com outras tribos inimigas em proveito próprio. Muitas vezes esses indígenas agiam promovendo uma resistência silenciosa e cotidiana, principalmente no que diz respeito aos negócios da fé. Em um primeiro momento abraçavam sem réplicas a pregação dos missionários e, no momento seguinte, tornavam a entregar-se aos seus impulsos naturais. Essa forma de resistir levou os missionários a compararem os indígenas com murtas, plantas cuja essência não poderia ser tolhida de forma definitiva. Ao invés disso, por causa da flexibilidade do comportamento desses sujeitos, segundo os

missionários, o trato com os indígenas demandava um trabalho constante, insistente, para que assim se pudesse colher bons frutos daquela vinha do Senhor.

As imagens produzidas por Vieira seguiram prescrições bastante estruturadas que partem da retórica teorizada por Aristóteles e foram empregadas na modernidade pela Companhia de Jesus, servindo como modelos para os escritos dos jesuítas no seio da Instituição. A carta cumpria um papel estruturante no seio da Companhia, era o veículo através do qual os muitos membros espalhados pelo mundo mantinham contato com seus superiores e com os outros irmãos. A tradição epistolográfica, inclusive, foi revisitada pela Companhia de Jesus e aplicada com adaptações aos diversos casos vivenciados pelos missionários no Além-mar. Era o trânsito das missivas que reafirmava os votos dos missionários e criava uma rede de solidariedade entre os membros, fazendo com que todos atuassem de forma coesa, embora dispersos pelo mundo.

Apesar do papel estruturante das cartas no seio da Companhia, a comunicação através delas limitava-se a aos membros internos, e também a alguns interlocutores privilegiados como Reis e Rainhas. Eram os sermões o principal meio de comunicação dos missionários com seus ouvintes no século XVII, palco singular para o exercício da arte retórica. Consequentemente, o púlpito tornou-se o lugar privilegiado para tratar de assuntos os mais diversos, desde propostas para sanar a saúde financeira do Reino português em tempos de beligerância contra os Países Baixos, até expor demandas relacionadas aos cativeiros indígenas no Estado do Maranhão. Vieira sempre soube utilizar de forma brilhante os recursos da retórica em favor daquilo que defendia, para persuadir os ouvintes a modificarem suas práticas cotidianas e lutarem, todos, pelo bem comum.

Sabendo disso, materializamos a chamada “inconstância da alma selvagem” como instrumento retórico para designar aquilo que parecia aos olhos dos missionários como uma apatia para as coisas da fé e impossibilitava a salvação efetiva dos indígenas. Para nós a oscilação no comportamento dos nativos, essa recusa em escolher de forma definitiva os ritos da religiosidade católica mostra-se como procedimentos de resistência ao outro e ao modo do outro de reverenciar suas divindades. Tratamos a “inconstância” como um paradigma, ferramenta retórica para, também, justificar e legitimar a presença da Companhia de Jesus no Brasil.

Por fim identificamos as imagens elaboradas por Vieira sobre os indígenas na segunda metade do século XVII, como sendo somente um pano de fundo para tratar das

querelas sempre crescentes com o poder secular, os moradores locais e com as outras ordens atuantes no Maranhão, principalmente os franciscanos. Dizemos isto porque nas palavras do jesuíta expressas nos sermões que analisamos, o elemento indígena não parece figurar em seus escritos através do avanço das reflexões sobre sua natureza. Ao contrário, sempre pareceram, conforme os relatos de Vieira, a partir dos conflitos ora com os colonos, ora com os governantes locais.

Desde as expressões iniciais relacionadas ao primeiro momento na terra, quando as principais preocupações do jesuíta era mapear o lugar e sua gente, os indígenas foram caracterizados como representantes daquele espaço, onde reinava a mentira, fruto da ociosidade do povo. Os indígenas foram descritos como preguiçosos e mentirosos, perfeitos representantes do lugar. Depois, o que estava em disputa eram espaços de atuação religiosa no Maranhão. Os maiores conflitos então eram com os religiosos de outras ordens, desta vez todos os indígenas foram qualificados de forma genérica e hegemônica como tapuais, os “índios” mais selvagens que viviam nos sertões. Foi nesse momento também que Vieira exprimiu aquilo que consideramos o cerne do seu pensamento sobre os indígenas. O inaciano então compara-os a estátuas de murta, exatamente pelo seu “comportamento inconstante”, sendo incapaz de reter na memória aquilo que aprendia dos missionários. Essa imagem mais uma vez foi utilizada para fortalecer, legitimar e justificar a presença dos missionários no Estado, já que os conflitos entre a Companhia e as outras esferas de poder só aumentavam. Aumentaram tanto até que enfim os jesuítas foram expulsos do Maranhão, para onde Vieira jamais retornou.

Enfatizamos que as imagens que Vieira produziu não podem, portanto, serem lidas desconectadas desse contexto de querelas. Essa dimensão é fundamental porque afrontou diretamente aquilo que o jesuíta deixou registrado sobre aqueles que pretendeu tutelar.

Ademais, salientamos que ainda há muito o que falar sobre as imagens que Vieira imprimiu aos indígenas ao longo do seu exercício missionário no Maranhão. Os documentos produzidos pelo jesuíta, abrem leques ampliados de possibilidades de interpretação, não só pela quantidade, mas também pela qualidade da escrita. As descrições de Vieira são ricas em detalhes e revelam cotidianos de conflito e disputa.

Desejamos que as palavras que disponibilizamos neste trabalho contribuam para outras pesquisas e para o dismantelamento de conceitos pré-concebidos sobre os povos indígenas, aqueles que já estavam aqui quando os europeus invadiram esse país. Muito

do que aconteceu naquela época em termos de violência contra os indígenas e dos mecanismos de resistência instrumentalizados por eles, permanece nos documentos esperando por novas interpretações de outros curiosos, jornalistas, literatos, musicistas e historiadores. Finalizamos com Neruda, expressando aquilo que sentimos ao findar este trabalho, “de tudo quanto vos disse, vale muito mais a vida”.

REFERÊNCIAS:

- **Fontes Manuscritas:**

Livro de Acórdão – Maranhão 1654-1657.

- **Fontes Publicadas:**

ABBEVILLE, Claude d'. **História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Tradução S. Millier. São Paulo e Belo Horizonte. Edusp/Itatiaia, 1975.

ALBUQUERQUE COELHO, Duarte de. **Memórias diárias da guerra do Brasil**. Recife, Fundação de Cultura cidade do Recife, 1981.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.

BARLÉU, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife, Fundação de Cultura cidade do Recife, 1980.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Anais históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícias do seu descobrimento e tudo o que mais nele tem sucedido desde que foi descoberto até o ano de 1778 [1779]**. Inquitos, CETA/Abya-Yala/IIAP, s.d.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. 1ed, Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral, São Paulo, Paulus, 1990.

FIGUEIRA, Luís. **Relação da missão do Maranhão**. Lisbon, Ed. S. Leite, 1940.

HANDELMANN, Henrique. História do Brasil. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1931.

LEITE, Serafim (org.). **História da Companhia de Jesus no Brasil**. v. IV. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL. 1943.

_____. **Cartas dos Primeiros jesuítas do Brasil**. v.III. São Paulo, Comissão para o IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954.

_____. **Cartas dos Primeiros jesuítas do Brasil**. v. II. Roma e Coimbra, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957.

MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)**. Ed. Alhambra, 1987.

NÓBREGA, Manoel da. **Diálogo sobre a conversão do gentio**. São Paulo, Metalibri, 2006.

- VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Org. Alcir Pécora. Vol. I. São Paulo, Hedra, 2000.
- _____. **Escritos históricos e políticos**: Pe. Antônio Vieira. Org. Alcir Pécora. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____. **Sermões**. Org. Alcir Pécora. Vol. II. São Paulo, Hedra, 2003.
- _____. **História do Futuro**. Org. José Carlos Brandi Aleixo. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2005.
- _____. **Cartas**. Org. João Lúcio de Azevedo. Vol I. São Paulo, Globo, 2008 b.
- _____. **Cartas**. Org. João Lúcio de Azevedo. Vol III. São Paulo, Globo, 2009.

- **Bibliografia:**

- ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial** (1500-1800). 6ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- ABREU, Eloy Barbosa de. **Festa, poder e símbolos na São Luís colonial**: O Corpus Christi e o senado da câmara. Dissertação (Mestrado em História). PPGH/UFPB. João Pessoa, 2009.
- ALDEN, Dauril. Black robes versus White settlers: The struggle for “freedom of the Indians” in Colonial Brazil. In: PECHMAN, Howard & GIBSON, Charles (ed.). **Attitudes of Colonial Powers Towards the American Indian**. University of Utah Press, Salt Lake City, 1969.
- _____. El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII. In: **América Indígena**, México (DF), vol. XLV, n2, abril-junio, 1985.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Mário Sérgio Pollastri de Castro e. **Castrioto Lusitano**: História, encômio e “tirania” no Nordeste colonial. Dissertação (Mestrado em História). Belo Horizonte, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/ UFMG, 2011.
- ÁLVAREZ, Fernando Bouza. **Portugal no tempo dos Filipes** (1580-1668). Lisboa, Cosmos, 2000.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. A salvação da alma. In: **Contos de Aprendiz**. 25 ed. Ed. Record, s/n.
- ARNAUT, Cezar & RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e origens das Constituições Jesuíticas. In: **Acta Scientiarum**. Universidade Estadual de

- Maringá/UEM.v.24, n1,2002. Disponível em <http://www.ppg.uem.br/docs/ctf/humanas/2002>. Acesso em 29/05/2012.
- ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: O cotidiano na administração dos bens divinos. São Paulo, Edusp, 2004.
- AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará**: Suas missões e a colonização. 2 ed. rev. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930.
- _____. **História de Antônio Vieira**. 2 v. São Paulo, Alameda, 2008 a.
- BALDWIN, Charles Sears. **Medieval Rhetoric Poetic**. New York, The MacMillan Co., 1928.
- BANGERT S. I., Pe. William. **Historia da Companhia de Jesus**. Trad. Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva. São Paulo, Loyola, 1972.
- BARTHES, Roland. L'ancienne rhétorique. In: **Communications** 16, 1970.
- BERREDO, Bernardo Pereira de. **Annaes históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia de Seu Descobrimento e Tudo o Mais que Nelle se Tem Succedido desde o Anno em que Foy Descuberto até o de 1718: Oferecidos ao augustíssimo Monarca D. João V**. 4 ed. Rio de Janeiro, Tipo Editor, 1988.
- BOCCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo: Relectura de los procesos coloniales de etnogéneses, etnificación y mestizaje em tiempos de globalización. In: **Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos**. Paris, 2001. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/426>, acesso em 26/06/2013.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- BOURDÈ, Guy & MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Tradução: Ana Rabaça. Lisboa, Publicações Europa-América, 1981.
- BOXER, Charles R. **The Dutch in Brazil (1624-1654)**. Reprnt. Connecticut, 1973.
- _____. **A idade de ouro do Brasil**: Dores de crescimento de uma sociedade colonial. Trad. Nair de Lacerda. 3ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
- _____. **O Império marítimo português (1415-1825)**. Trad. Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- _____. **A igreja e a expansão ibérica (1440-1470)**. Lisboa, Edições 70, 1981.
- BULCÃO, Clóvis. **Padre Antônio Vieira**: Um esboço biográfico. Rio de Janeiro, José Olympio, 2008.
- BRUNO, E. S., **História do Brasil**: Geral e regional. v. I, Amazônia. São Paulo, 1966.
- BURKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália**. Trad. Sérgio Tellaroli. Brasília, UNB, 1991.

CANTEL, Raymond. **Les sermons de Vieira**: Étude du style. Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1959.

_____. **Prophétisme et Messianisme dans l'oeuvre du Père Antonio Vieira**. Paris, Hispano-Americanas, 1960.

CARDOSO, Alírio Carvalho. **Insubordinados, mas sempre devotos**: Poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653). Dissertação (Mestrado em História). PPGH/ UNICAMP, Campinas, 2002.

_____. La construcción política de la Amazonía portuguesa en la monarquía hispánica (1612-1621). In: COSTA, Ariadne Ketini & CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e Refazer o império**: Agentes e agências na América portuguesa (séculos XVII – XIX). Vitória: DLL/UFES, 2011, pgs. 1-24.

_____. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da união Ibérica (1596-1626). In: **Revista Brasileira de História**. v. 31, n. 61, 2011 b, p. 317-338.

_____. Sacras intrigas: Conflitos entre ordens religiosas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: **Revista Estudos Amazônicos**. Vol. III, n. 1, 2008, pgs. 11-38.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas**: Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro, Graal, 1984.

CAREL, Ernest. **Vida do Padre Antonio Vieira**. São Paulo, Cultura Brasileira, 1937.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: A conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769). Dissertação (Mestrado em História). Campinas, Universidade de Campinas, 2005.

_____. Índios cristãos no cotidiano das colônias do norte (séculos XVII e XVIII). In: **Revista de História**. São Paulo, nº 168, jan/jun 2013, pgs. 69-99.

_____. Tapuia – A invenção do índio da Amazônia nos relatos da viagem filosófica (1783-1793). In: CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de & NORONHA, Nelson Matos de (orgs.). **A Amazônia dos viajantes**: História e Ciência. Manaus, Edua/Ufam, 2011, pgs. 33-103.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma Vinha Estéril**: Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620). Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, Edusc, 2006.

CATÃO, Leandro Pena. **Sacrílegas Palavras**: Inconfidência e presença jesuítica nas Minas Gerais durante o período pombalino. Tese (Doutorado em História). Ouro Preto, Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

CAVALCANTI, Alessandra Figueiredo. **Aldeamentos e política indigenista no bispado de Pernambuco** – séculos XVII e XVIII. Dissertação (Mestrado em História). Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. v.1 - As artes de fazer. 17 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis, Vozes, 2011.

_____. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

CHAMBOULEYRON, Rafael Ivan. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: **Revista Brasileira de História**. v.26, n.52, São Paulo, Dez/2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882006000200005&script=sci_arttext, acesso em 01/05/2012.

_____. **Portuguese colonization of the Amazon region (1640-1706)**. Tese (Doutorado em História). Cambridge, Universidade de Cambridge, 2005.

_____. Uma missão “tão encontrada dos interesses humanos”: Jesuítas e portugueses na Amazônia seiscentista. In: AZEVEDO, Silvia Maria & RIBEIRO, Vanessa Costa. **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo, Edições Loyola, 2008.

_____. A evangelização do Novo Mundo: O plano do Pe. Manoel da Nóbrega. In: **Revista de História**, nº 134, São Paulo, jun/1996. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S003483091996000100003&script=sci_arttext acesso em 06/08/2012.

_____. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). In: **Revista Varia História**. V. 27, nº 46. Belo Horizonte, jul/dez, 2011. CIDADE, Hernâni. **Pe Antônio Vieira**. São Paulo, Editora Arcádia, 1940. [Coleção a obra e o homem].

COASTES, Timothy J. **Degredados e Órfãos: Colonização dirigida pela coroa no império português: 1550-1755**. Lisboa: s/Ed, 1988.

COSTA, Ariadne Ketini. Elites luso-maranhenses nos quadros do Império Português: mobilidade social e redes de sociabilidade no Maranhão do século XVIII. In: COSTA, Ariadne Ketini & CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e Refazer o império: Agentes e agências na América portuguesa (séculos XVII – XIX)**. Vitória: DLL/UFES, 2011, pgs. 93-124.

COSTA, Paulo Eduardo da Silva. **Do sensível ao inteligível: O auto de São Lourenço**. Dissertação (Mestrado em História). PPGH/UFPB, João Pessoa, 2007.

- COUTINHO, Milson. **A revolta de Bequimão**. 2 ed. São Luís, Geia, 2005.
- COUTO, Jorge. As tentativas portuguesas de colonização do Maranhão e o projeto da França equinocial. In: VENTURA, M.G.M. (ed.). **A União Ibérica e o Mundo Atlântico**. Lisboa, Colibri, 1997 a.
- _____. **A Construção do Brasil**: Ameríndios, portugueses e africanos do início do povoamento a finais de quinhentos. São Paulo, Edições Cosmos, 1997b.
- CURTO, Diogo Ramada. **Cultura imperial e projetos coloniais** (séculos XV a XVIII). Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 2009.
- CRUZ, Ernesto. **Colonização do Pará**. Belém, Secretaria de Cultura do Estado, 1958.
- _____. **História do Pará**. Belém, Secretaria de Cultura do Estado, 1963.
- DIAS, Margarida M. S. **Intrepida ab origine**: O Instituto Histórico e Geográfico paraibano e a produção da história local. João Pessoa, Almeida, 1996.
- ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- FARIA, Manuel Severim de. **Discursos Vários Políticos**. Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1999.
- FEBVRE, Lucien. O homem do século XVI. In: **Revista de História**. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1950, pgs. 3-17.
- FERRAZ, Luiz Paulo P. Resistência indígena em Pernambuco nos séculos XVI e XVII: A visão dos cronistas. In: Anais do II Encontro Internacional de História Colonial. **Mneme** – Revista de Humanidades. UFRN. Vol. 9, nº 24. set/out 2008. Disponível em: http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/anais/st_trab_pdf/pdf_st2/luiz_ferraz_st2.pdf acesso em 05/12/2012.
- FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. **Portugal na Época da Restauração**. São Paulo, Hucitec, 1997.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 2 ed. Rio de Janeiro, Schmidt Editor, 1936.
- _____. **A propósito de frades**. Salvador, Universidade da Bahia, 1959.
- FUMAROLLI, Marc. **L'âge de l'éloquence**: Rhétoric et 'rés literaria' de la Renaissance au Seul de l'époque classique. Paris, Albin Michel, 1980.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 22 ed. Biblioteca Universitária, série 2, v.23. São Paulo, Publifolha, 1987.

GARCIA, Elisa Frühauf. **As diversas formas de ser índio**: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009.

_____. “Ser índio” na fronteira: limites e possibilidades em Rio da Prata, c. 1750-1800. In: **Nuevo mundo Mundos nuevos**. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/60732#bodyftn3>, acesso em 13/03/2013.

GOMES, Angela de Castro. **História e Historiadores**. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1996.

GONÇALVES, Regina Célia. **Guerras e Açúcares**. Política e economia na Capitania da Parahyba (1585-1630). Bauru, Edusc, 2007.

GOULART, Maurício. **Escravidão africana no Brasil**: das origens à extinção do tráfico. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1949.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento mestiço**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

A Colonização do Imaginário. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____. **A Guerra das Imagens**: De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019). Trad. Rosa Freire de Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

HANSEN, João Adolfo. Sistemas doutrinários da representação nas obras de Antônio Vieira. In: AZEVEDO, Silvia Maria & RIBEIRO, Vanessa Costa. **Vieira**: Vida e Palavra. São Paulo, Edições Loyola, 2008.

HESPANHA, António Manuel (coord.). O antigo Regime (1620-1807). In: MATTOSO, José (dir.) **História de Portugal**. v.IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993.

HEMMING, John. **Ouro Vermelho**: A conquista dos índios brasileiros. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo, Edusp, 2007.

HOLANDA, Sergio Buarque (org.) **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1993.

_____. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

IGLÉSIAS, Francisco. **Historiadores do Brasil**: Capítulos de historiografia brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, Belo horizonte, Ed. UFMG, 2000.

JOFFILY, Irineo. A conquista do sertão. In: **Notas sobre a Paraíba**. 2 ed. Edição fac-similar. Brasília, Thesaurus, 1977.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LARA, Silvia Hunold. **Campos de violência**: Escravos e senhores na capitania do rio de Janeiro (1750-1808). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

LIMA, Carlos de. **História do Maranhão**. São Luís, Secretaria de Educação do Estado, 1981.

LIMA, Lana Lage da Gama. Reforma Católica e capitalismo. In: LIMA, Lana Lage da Gama, HONORATO, Cezar Teixeira, CIRIBELLI, Marilda Corrêa & SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.). **História e Religião**. Rio de Janeiro, FAPERJ, 2002.

LIMA, Luiz Costa. **O Controle do Imaginário & a Afirmação do Romance**. São Paulo, Companhia das Letras, 1984.

_____. **Sociedade e Discurso Ficcional**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1986.

_____. **O Fingidor e o Censor: no Ancien Régime, no Iluminismo e hoje**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

LINS, Ivan. **Aspectos do Padre Antônio Vieira**. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1956.

LISBOA, João Francisco. **Crônica do Brasil Colonial: Apontamentos para a história do Maranhão**. Petrópolis, Vozes, 1976.

_____. **Vida do Padre Antônio Vieira**. Clássicos Jackson, v. XIX. São Paulo, Ed. Brasileira, 1964.

LOBO, D. Francisco Alexandre. **Discurso Histórico e Crítico acerca do Padre Antônio Vieira e das suas Obras**. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1897.

LOPES, Gustavo Acioli. **Negócio da Costa da Mina e comércio atlântico: Tabaco, açúcar, ouro e Tráfico de escravos – Pernambuco (1654-1760)**. Tese (Doutorado em História). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2008.

LOURENÇO, Eduardo. Portugal e os jesuítas. In: **Oceanos**. n. 12. Lisboa, Comissão para as comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. **A Legitimidade da Restauração Portuguesa a partir do Discurso do Padre Antonio Vieira (1641-1661)**. Curitiba, Aos quatro ventos, 2006.

MARAVALL, José Antônio. **La Cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica**. 3 ed. Barcelona, Ariel, 1986.

MARIZ, Vasco & PROVENÇAL, Lucien. **La Ravardiére e a França equinocial: Os franceses no Maranhão (1612-1615)**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.

MASSIMI, Marina. **Um Incendido Desejo das Índias**. São Paulo, Loyola, 2002.

MATTOS, Ilmar Rohloff. **O Tempo Saquarema**. 5 ed. São Paulo, Hucitec, 2004.

MARQUES, Rafael de Bivar. **Feitores do Corpo, Missionários da Mente: Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas (1660-1860)**. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **A Presença do Brasil na Companhia de Jesus: 1549-1649**. Tese (Doutorado em História). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1975.

MEIRA FILHO, Augusto. **Evolução Histórica de Belém do Grão-Pará**. 2 vols. Belém, Secretaria de Cultura do Estado, 1976.

MEIRELES, Mário M. **Holandeses no Maranhão**. São Luís, Ed. UFMA, 1991.

_____. **História do Maranhão**. São Paulo, Siciliano, 2001.

MELO, Hadassa K. S. **As murtas do Brasil: Uma análise dos Povos indígenas nos sermões do Padre Antônio Vieira**. (Monografia de Graduação). João Pessoa, Curso de História/UFPB, 2010.

_____. Os Brasis na ótica do Padre Antônio Vieira no Sermão do Espírito Santo. In: **Anais da V Semana de Humanidades: Interface dos Saberes, Formação docente e Diversidade Cultural**, 24 a 28 de maio/ 2010. Guarabira, Queima Bucha, 2010.

_____. A retórica da edificação: O exemplo na “História” de Antônio Vieira. In: COSTA, Ariadne Ketini & CHAVES JÚNIOR, José Inaldo (orgs.). **Fazer e Refazer o império: Agentes e agências na América portuguesa (séculos XVII – XIX)**. Vitória: DLL/UFES, 2011.

MELO, José Antônio Gonsalves de. **Tempo dos Flamengos: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil**. Recife, Massangana, 1987.

_____. **João Fernandes Vieira: Mestre-de-campo do Terço de Infantaria de Pernambuco**. Lisboa, Centro de Estudos de História do Atlântico/Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Negócio do Brasil: Portugal, os Países baixos e o Nordeste (1641-1669)**. Rio de Janeiro, Topbooks, 1998.

_____. **Olinda Restaurada: Guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654)**. Rio de Janeiro, Topbooks, 1999.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Sousa e. O Regimento das missões: Poder e negociação na Amazônia portuguesa. In: **Clio – Revista de Pesquisa Histórica**, nº 27-1, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.

MENDONÇA, O. **Presença Portuguesa na Amazônia**. Belém, Secretaria de Cultura do Estado, 1984.

- MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. Ed. rev. e ampl. São Paulo, Cultrix, 2004.
- MONTEIRO, John M. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001.
- MONTELLO, J. **Os Holandeses no Maranhão**. Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1946.
- MOSCA, L. L. S. **Retóricas de Ontem e de Hoje**. São Paulo, Humanitas, 1997.
- MURPHY, James J. **La Retórica en la Edad Media**: Historia de la teoria de la Retórica desde San Augustin hasta el Renascimento. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. Rio Amazonas, imaginário e ação missionária. In: **Terrena Cidade Celeste**: Imaginação social jesuítica e inquisição. Rio de Janeiro, Atlântica, 2003.
- OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. Valente mesmo era Catulino: Um estudo biográfico sobre um policial em Goiás no tempo da República Velha. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho, 2011.
- OLIVEIRA, Ana Lúcia de. **Por Quem os Sinos Dobram**: Uma abordagem das letras jesuíticas. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2002.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista**: Discurso do confronto – velho e novo mundo. 2 ed. Campinas, Editora da UNICAMP, 2008.
- PÉCORA, Alcir. Sermões: o modelo sacramental. In: **Sermões**. Tomo I. São Paulo, Hedra, 2000, p.11-25.
- _____. **Máquina de Gêneros**. São Paulo, EdUSP, 2001.
- _____. **Teatro do Sacramento**: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. 2 ed. Campinas, Ed. UNICAMP; São Paulo, Ed. USP, 2008.
- _____. Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão. In: **Revista Estudos Amazônicos**. v.III, n.1, 2008, p. 39-46.
- _____. A união faz a carta. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Ed. nº 82, julho de 2012. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/leituras/a-união-faz-a-carta>, acesso em 23/07/2012.
- PENNA, Domingos Ferreira. Índios de Marajó. In: **Obras Completas de Domingos Soares Ferreira Penna**. 2 vols. Coleção Cultura Paraense, Série Inácio Moura. Belém, 1973.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

PESSOA, Fernando. Antônio Vieira. In: GAGLIARDI, Caio (org.). **Mensagem**. São Paulo, Hedra, 2007.

PESSOA, Ângelo Emílio da Silva. Vidal de Negreiros: Um homem do Atlântico no século XVII. In: OLIVEIRA, Carla Mary, MENEZES, Mozart Vergetti e GONÇALVES, Regina Célia (orgs.). **Ensaio sobre a América Portuguesa**. João Pessoa, Ed. Universitária/UFPB, 2009. pgs. 53-65.

PINTO, Luiz. **Vidal de Negreiros: afirmação e grandeza de uma raça**. Rio de Janeiro, Alba, 1960.

PINTO, Rodrigo Gomes de Oliveira. **Entre borrões e cadáveres: Os sermões de domingo da quaresma de Antônio Vieira**. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009.

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: Missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial**. Bauru, Edusc, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil** [1945]. 35 ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 23 ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.

PUNTONI, Pedro. **Guerras do Brasil (1504- 1654): Ataques e invasões durante o Brasil colônia**. Rio de Janeiro, Brasiliense, 1992.

_____. **A Mísera Sorte: Escravidão africana no Brasil holandês e as guerras no Atlântico sul**. São Paulo, Hucitec, 1999.

_____. **A guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil**. Recife, Fundarp, 1990.

RAIOL, Domingos Antônio. (Barão de Guajará). Um capítulo de história colonial do Pará. In: **Revista da Sociedade de Estudos Paraenses**, I, n. 1-2, 1894.

RAMA, Angel. **A Cidade das Letras**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da Colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

RAVIER, André, SJ. **Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus**. Paris, Desclée de Brouwer, 1974.

REIS, José Carlos. **As Identidades do Brasil**: De Varnhagen a FHC. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

REIS, Arthur César Ferreira. Os açorianos na criação do Brasil. In: **Épocas e Visões regionais do Brasil**. Série Alberto Torres, vol. VI. Manaus, 1966.

____. **Síntese de História do Pará** [1942]. 2 ed. Belém, Secretaria de Cultura do Estado, 1972.

____. **Limites e Demarcações na Amazônia Brasileira** [1947]. Facsímile, 2 vols. Belém, 1993.

____. **A Política de Portugal no Vale Amazônico**. [1940]. Edição Facsimilada. Belém, Secretaria de Cultura, 1993.

REZENDE, Tadeu V. F. de. **A Conquista e Ocupação da Amazônia Brasileira no Período Colonial**: A definição das fronteiras. Tese (Doutorado em História). São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006.

RIBAS, Maria Aparecida Barreto. **O Leme Espiritual do Navio Mercante**: A missionação calvinista no Brasil holandês. Tese (Doutorado em História). Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2007.

ROCHA, Décio & DEUSDARÁ, Bruno. Análise de conteúdo e análise de discurso: Aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. In: **Revista Alea**, vol 7, nº 2, julho-dezembro, 2005, pags. 305-322.

RODRIGUES, Juan Pablo Martin. **Bartolomé de Las Casas**: A pena contra a espada. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Pernambuco. Departamento de Letras, 2006.

ROSA, Maria Carlota. Acerca das duas primeiras descrições missionárias de língua geral. In: **Actes**: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique, 1995. Disponível em: http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_19-20_25.pdf, acesso em 15/05/2012.

ROWER, Basílio. **A ordem franciscana no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1947.

SALTARELLI, Thiago César Vianna Lopes. **As Poéticas Seiscentistas e a Obra de Dom Francisco Manuel de Melo**. Dissertação (Mestrado em Letras). Belo Horizonte, Faculdade de Letras/UFGM, 2008.

SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. **Espelhos partidos**: Etnia, legislação e desigualdade na colônia. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O Pináculo do Temp(l)o**: O sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII. Brasília, Ed. UNB, 1997.

SARAGOÇA, L. **Da “Feliz Lusitânia” aos Confins da Amazônia** (1615-1662). Lisboa, Santarém, 2000.

SARAIVA, Antônio José. Le père Antonio Vieira S.J. et la question de l’esclavage des noirs au XVII e siècle. In: **Annales**: Economies, sociétés, civilisations. 22 e année, 6. nov.-dec. 1967.

_____. **O Discurso Engenhoso**. São Paulo, Perspectiva, 1980.

SCHWARCZ, Lilia M. **O Espetáculo das Raças**: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart B. & LOCKHART, James. **A América Latina na época colonial**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

SHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado do Brasil holandês**. Recife, FUNDARP, 1986.

SILVA, Ana Beatriz Ribeiro Barros. André Vidal de Negreiros: A necessidade de construção de um herói legitimamente paraibano. In: **Saeculum** – Revista de História [14]. João Pessoa, jan-jun, 2006.

SILVA TELLES, M. L. A conquista da terra e a conquista das almas. In: **A Forma e a Imagem**: Arte e arquitetura jesuítica no Rio de Janeiro colonial. Rio de Janeiro, Ed. PUC, 1992.

SILVEIRA, Simão Estácio da. **Relação Sumária das Cousas do Maranhão**: Dirigida aos pobres deste Reino de Portugal. São Paulo, Siciliano, 2001.

SIMONSEN, R. C. **História Econômica do Brasil**: 1500/1820. 8 ed., vol. 10. Brasileira, São Paulo, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed**: The middle Amazon valley (1640-1750). Tese (Doutorado em História). Madison, University of Wisconsin, 1974.

TAVARES, Andréa Costa. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. **História do Futuro**. Org. José Carlos Brandi Aleixo. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2005.

_____. Andréa Costa. **O Discurso Profético-Messiânico e a Imaginação Utópica em a História do Futuro do Pe. Antônio Vieira**. Dissertação (Mestrado em História). Brasília, Universidade de Brasília, 1997.

TAVARES, Hênio Último da Cunha. **Teoria Literária**. 11ed. rev. e aum. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Vila Rica, 1996.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: A questão do outro**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. 4 ed., São Paulo, Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração**. Vol I. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1981.

TORRES –LODOÑO, Fernando. La experiencia religiosa jesuíta y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: MARZAL, Manuel Maria SJ. (org.). **Un Reino de la Frontera: Las misiones jesuíticas en la América colonial**. Lima, Abya-Ayala, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e Escravidão: Os letrados e a sociedade escravista do Brasil colonial**. Petrópolis, Vozes, 1986.

_____. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

_____. **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

_____. **Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição**. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. **Antônio Vieira**. Série Perfis Brasileiros. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **Historia geral do Brazil, isto é, do descobrimento, colonisação, legislação e desenvolvimento deste estado, hoje império independente, escripta em presença de muitos documentos autenticos recolhidos nos archivos do Brazil, de Portugal, da Hespanha e da Hollanda. Por um socio do Instituto Historico do Brazil, natural de Sorocaba**. Tomo I, Rio de Janeiro, E. e H. Laemmert, 1854.

_____. **História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal**. 9 ed., São Paulo, Melhoramentos, 1975.

_____. **História das Lutas com os Holandeses no Brasil: Desde 1624 até 1654**. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 2002.

- VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: Uma notícia histórica. Belém, Apep, 1990.
- VIEGAS, J. O padre Antônio Vieira e o direito dos índios. In: VIEIRA, Antônio. **A missão de Ibiapaba**. Coimbra, Almedina, 2006.
- VILLALTA, Luís Carlos. **Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de leitura**: Usos do livro na América portuguesa. Tese (Doutorado em História). São Paulo, USP, 1999.
- VILAR, Socorro de Fátima Pacífico. **A Invenção de uma Escrita**: Anchieta, os jesuítas e suas histórias. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo, Universidade de São Paulo, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. Rio de Janeiro, Cosac & Naif, 2002.
- WACHTEL, Nathan. **La Vision des Vaincus**. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. Paris, Gallimard, 1971.
- WÄTJEN, Hermann. **O Domínio Colonial Holandês no Brasil**: Um capítulo da História colonial do século XVII. Recife, Companhia Editora de Pernambuco, 2004.
- WILLEKE, Venâncio. **Franciscanos na história do Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1977.
- ZENAIDE, Hélio Nóbrega. Vidal de Negreiros, o Padre Antônio Vieira e o cativo indígena no Maranhão. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba**. João Pessoa, IHGP, ano LXXXI, 1995.
- ZUÑIGA, Jean-Paul. Clan, Parentela, Família, Indivíduo: Que métodos y qué niveles de análisis? **Anuario IEHS**, Tandil, nº 15, 2000.

ANEXOS

CARTA LV
Ao padre provincial do Brasil²¹³
1652 – Novembro 14
Pax Christi

Como eu fazia conta de partir juntamente com a armada da Bolsa²¹⁴ e as ocupações daqueles últimos dias foram tão graves, reservei o escrever para os dias que nos detivéssemos na ilha da Madeira; mas, como Deus dispôs outra cousa, e a armada haverá chegado sem carta minha, nesta darei conta a V. Rev.^{ma} de tudo o que tem passado acerca da missão do Maranhão, depois que V. Rev.^{ma} partiu desta corte.

A primeira cousa em que entendemos foi em continuar o requerimento da fundação da missão, o qual S.M. despachou na mesma forma em que lho apresentamos, ordenando que se nos dessem trezentos e cinquenta mil-réis para dez sujeitos, a razão de trinta e cinco para cada um, pagos a metade nos dízimos da Baía, e a outra no contrato do tabaco desta cidade. Da parte tocante aos dízimos da Baía se nos passou logo provisão, sobre a qual replicamos, para que se fizesse cláusula que se nos pagaria independente dos governadores, como o bispo e clero da Sé, e neste requerimento se trabalhou mais que no primeiro, porque tivemos quase todos contra nós: mas alfim se venceu, como V. Rev.^{ma} veria do teor da provisão. A do tabaco não se passou logo, porque achamos que estava consignado a outros pagamentos, e porque todos os do Reino hoje são mui incertos; e assim nos pareceu o pedir esta outra ametade nos dízimos no Rio de Janeiro, como se concedeu: e também se passaram as provisões, nas quais não deve fazer dúvida o dizer-se que se pagará dos sobejos dos dízimos, porque se entende do que sobejar dos ordenados e ordinários, que neles estão consignadas, e cláusulas da mesma provisão se deixa entender.

Alcançada a fundação, que era a condição *sine qua non* da missão, conforme as ordens que trouxe o Padre Francisco Ribeiro²¹⁵, tratamos do modo com que breve e comodamente, e sem gastos da Pronvíncia, pudessem ir para o Maranhão os sujeitos dela, e se expandiram as cartas para o Conde Governador²¹⁶ e para V. Rev.^{ma}, em que S.M. manda que os padres da dita missão se dê todo o provimento necessário, e se tome um caravelão à custa tudo de sua fazenda, em que os padres partam em companhia da

²¹³ Padre Francisco Gonçalves, que, regressando de Roma, aonde fora por procurador da Província, recebeu em Lisboa a nomeação de provincial. Impressa em Vozes saudosas da eloquência, do espírito, do zelo e eminente sabedoria do padre Antônio Vieira. 1736.

²¹⁴ A armada da Companhia do Brasil, que comboiava as frotas para a América.

²¹⁵ Procurador Geral da Província do Brasil.

²¹⁶ Conde Castelo Melhor

armada, até a altura do Rio Grande, em que pode haver perigo, e dali sigam sua derrota. Estas cartas foram por via do Porto com Filipe Bandeira; e, porque não tenho aviso de haverem chegado às mãos de V. Rev.^{ma}, farei que se multipliquem as vias.

Sobre estes dois fundamentos resolvemos, o Padre Francisco Ribeiro e eu, de tratar da missão em forma e seguindo os desígnios do Padre Luís Figueira²¹⁷, e as ordens de S.M., em que manda que edifiquemos casas e igrejas nas três capitanias do Maranhão, Pará e Gurupá²¹⁸.

Alcançamos primeiramente que em cada uma das ditas capitanias se nos desse uma aldeia para termos índios, e que nos acompanhem e sirvam nas missões, independentes dos governadores, de que levamos provisões de S.M., cujas cópias também remeto a V. Rev.^{ma}; e demais dos viáticos, que montaram quatrocentos e vinte mil-réis, nos fez mercê S.M. de setecentos e cinquenta e seis para provimento das igrejas, de que logo se arrecadaram mil cruzados, com as quais duas esmolas e outras se aviou a missão de todo o necessário às igrejas, casas e resgates, na forma que V. Rev.^{ma} verá pelas listas que com esta vão.

Os sujeitos que nos pareceu admitir para a missão foram os seguintes: o Padre Manuel de Lima, cujos merecimentos V. Rev.^{ma} muito bem conhece, o qual, desesperado de poder prosseguir a sua missão do Japão, dedicou-se *et sua omnia* a esta do maranhão. O Padre João de Sotomaior e o Padre Manuel de Sousa, os quais, por justos respeitos, estiveram ocultos até a véspera da partida, e o segundo com as ordens tomadas dois meses havia, sem ninguém o saber nem suspeitar. O Padre Francisco Veloso e o Padre Tomé Ribeiro, sem embargo de terem em Coimbra muitas opiniões, ainda dos padres graves e espirituais, que os aconselhavam a não irem à missão senão depois de acabada a teologia; mas eles, com grande edificação, se renderam logo ao que entenderam ser vontade dos superiores dessa Pronvíncia. O Padre Gaspar Fragoso, que leu este ano a nona, e é sujeito de grande virtude, recolhimento e resolução: acabou o curso, e tem muito bom talento de pregador. O irmão Agostinho Gomes, *olim* Agostinho das Chagas, da Irmandade de Santo Inácio, chamado vulgarmente “o estudante santo”, porque verdadeiramente o é, e cuido que V. Rev.^{ma} o confessou algumas vezes: entrou no Noviciado dia do Espírito Santo, e foi com cinco meses de noviço.

²¹⁷ Missionário do Maranhão, o primeiro da Companhia que esteve no Grão-Pará. Pereceu em 1643, na ilha do Marajó, náufrago, às mãos dos selvagens.

²¹⁸ Ilha grande de Gurupá, no arquipélago de Marajó.

Além destes, recebemos dois irmãos, José de Mena e Antônio de Mena, a quem mudamos o nome pela equivocação da língua da terra, e hoje se chamam José e Antônio Soares²¹⁹. O primeiro é clérigo dos de Santo Inácio, casuísta, homem de grande oração; o segundo é curista, mas a melhor habilidade e o melhor humanista do pátio, e sobretudo anjo de condição e costumes, também da Irmandade de Santo Inácio, com que ficarão suprimindo a menos estreiteza do noviciado que terão no Maranhão, onde ou no navio se lhes hão-se deitar as roupetas.

Demais destes, recebemos dois irmãos coadjutores²²⁰, um dos quais é Francisco Lopes, que servia este colégio, de cujo espírito não digo nada, porque o conhece V. Rev.^{ma}; outro, Simão Luís, oficial de carpinteiro, homem de muito bons costumes e préstimo. Não conto aqui o Padre Luís Moniz, porque o levou Deus para si com grande sentimento nosso; nem ao Padre Antônio Vaz, porque deu causas para não ir nesta ocasião, das quais vincial ficou até novo aviso de V. Rev.^{ma}. De maneira que são os sujeitos de que se formou a missão por todos doze, oito sacerdotes, dois irmãos estudantes, dois irmãos coadjutores.

Parece-nos exceder tanto o número, principalmente supondo que dessa Província hão-de ir os que S.M. ordena, porque, havendo de ser as residências três, e havendo de se tratar das missões e conversões do Grão-Pará e rio das Amazonas²²¹, que é o que principalmente se pretende, não sujeitos os quais Deus sustentará, com a Providência que costuma aos que, por se empregarem todos em seu serviço, não reparam em comodidades próprias. Um punhado de farinha e um carangueijo nunca nos pode faltar no Brasil, e, enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltará com que fazer uma roupeta da Companhia: e esta é a resolução e desejos com que imos, todos, e confiamos na Graça de Nosso Senhor, que nos há-de ajudar a perseverar neles; quanto mais que lembrado estará V. Rev.^{ma} que, na consultinha que V. Rev.^{ma} fez no seu cubículo, sobre a cônica que se havia de pedir para cada um dos missionários, em que nos achamos com V. Rev.^{ma} o Padre Francisco Ribeiro e eu, se resolveu entre todo que para sustentar no Maranhão um sujeito bastavam vinte ou vinte cinco mil-réis; com que da sustentação do dez fica sobejando para quatro ou cinco. Acrescem mais os cinquenta

²¹⁹“Mena, na língua brasílica significa, significa marido.” (Padre José de Moraes, História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará, manuscrito da Biblioteca de Évora, publicado no rio de Janeiro em 1860.) Padre José Soares, provavelmente o mesmo que foi mais tarde por muitos anos companheiro e amanuense de Antônio Vieira.

²²⁰ Isto é, coadjutores temporais, classe correspondente a dos irmãos leigos nas outras Ordens religiosas. Coadjutores espirituais são os sacerdotes, membros da Ordem, que não fazem parte dos denominados “professos”.

²²¹ Como o rio Amazonas era oficialmente denominado na época.

mil-réis do meu ordenado²²², com que nos remediaremos dois; e, como a renda se nos há-de pagar na Baía e Rio de Janeiro, tomando-a os dois colégios em si, e mandando-nos açúcares da sua lavra, com que nos façam esmola dos melhoramentos da sua liberdade, empregando-se tudo aqui nos gêneros mais necessários ao Maranhão, sempre virá a chegar lá muito acrescentado.

Bem vejo que os riscos do mar são grandes, mas alguma cousa hão-de deixar a Deus os que dedicam tudo a Ele. No Maranhão, como de lá nos avisam, também temos ainda alguns escravos e criação de vacas, de que se poderão ajudar os daquela casa; e se nas outras e nas missões se fizer o fruto que se espera, logo S.M., como tem prometido, acrescentará mais renda, e não faltarão pessoas particulares e devotas que nos ajudem com suas esmolas. E, quando não haja outras, resolver-me-ei a imprimir os borrões de meus papelinhos²²³ que, segundo o mundo se tem enganado com eles, cuida o Padre Procurador-Geral que poderá impressão com que sustentar mais dos que agora vão: assim que, por falta de sustentação não deixe V. Rev.^{ma} de mandar o número dos sujeitos que S.M. pede; e nesta confiança, como digo, resolvemos que de cá fossem logo os doze.

Disposta assim a missão, e tomado no navio o mais largo e cômodo lugar que pode ser (o qual também deu El-Rei), em 22 de setembro começou a partir a frota, e os nossos missionários se foram embarcar todos: e eu dos últimos, com o Padre Francisco Ribeiro, com que nos íamos despedir deles no navio.

Chegados a S. Paulo, soubemos que, partindo os demais, só os do Maranhão ficava por ordem do Conselho Ultramarino, para poder levar um sindicante, que dois dias antes se despachara. Estava El-Rei naquele dia na quinta; fui lá e alcancei um decreto da sua letra, para que o sindicante ficasse em terra e o navio do Maranhão partisse com a frota.

Indo já para ele com tão bom despacho, soubemos que os capitães-mores do Maranhão e Grão-Pará²²⁴ não estavam embarcados pela mesma causa. Torno a Lisboa, ao conde de Odemira, dou-lhe a notícia da nova ordem de El-Rei e conforme a ela se mandou aos Capitães-mores que aquela noite se embarcassem para dar a vela pela manhã, porque já não havia tempo, nem maré; e com esta resolução nos tornamos para casa, o

²²² De pregador régio.

²²³ Os sermões.

²²⁴ Baltasar de Sousa Pereira, para o Maranhão, e Inácio do Rego Barreto, para o Pará.

Padre Francisco Ribeiro e eu, deixando os demais embarcados, e parecendo-nos que com esta dissimulação se encobriam melhor os meus intentos.

Mas, posto que geralmente sucedeu assim, não faltou quem entrasse nas suspeitas, e desse ponto ao Paço, donde em amanhecendo me veio recado para que fosse falar a S.A.:²²⁵ fui, e porque estavam para o sangrar, disse-me que esperasse para depois da sangria, tudo a fim de me deter; mas eu me saí e me fui embarcar a toda pressa.

Chegando ao navio, soube que El-Rei tinha mandado chamar o mestre, de que os padres estavam mui desconsolados, entendendo o que podia ser. Não havia já em o todo rio para partir mais do que uma nau, que estava em Paço de Arcos: pedi ao padre Francisco Ribeiro que quisesse ir saber se havia de tomar a ilha da Madeira, e se levaria um passageiro; e eu com o Padre Luís Pessoa tomei mulas em Belém e me parti a Lisboa. À porta do Paço achei o mestre do navio do Maranhão, que me disse o mandara chamar El-Rei, para lhe dizer que o havia de mandar enforcar se no seu navio fosse o Padre Antônio Vieira.

Também ahi soube que tinha mandado S.M. ao mesmo navio o padre bispo do Japão²²⁶ e o capitão do Pará; o bispo, para que me trouxesse, e o capitão, com ordem que, tanto que eu lá não estivesse, partisse logo o navio.

Com estas notícias tão declaradas entrei a S.A. (porque El-Rei estava comendo) e lhe disse resolutamente que eu ia e havia de ir para o Maranhão, procurando reduzi-lo ao que houvesse por bem, com todas as razões e extremos que, em semelhantes occasiões, costuma ensinar a dor e a desesperação; mas nenhuma bastou, antes me desenganou S.A. que me não cansasse porque El-Rei estava na mesma resolução, e nenhuma cousa haveria que os apartasse dela. Sobre este desengano considerei que, se falasse a S.M., me poderia deter muito e perder a nau de Paço de Arcos, e juntamente que, partindo, sobre El-Rei expressa e presencialmente me negar a licença, ficaria a fugida menos decente, para quem a não quisesse escusar com a justificação da causa; pelo que, sem lhe falar, me tornei a Belém, onde chegava de volta o Padre Francisco Ribeiro, com resposta que a nau partia para a Baía, e que havia de tomar a ilha da Madeira, e que me levaria.

Passei-me logo à fragata, deixando em terra aos dois padres, os quais ambos me disseram que não aprovavam a minha resolução, posto que o Padre Ribeiro mais friamente que o Padre Pessoa, com que em parte me animou. Bem conhecia que o que

²²⁵ O príncipe D. Teodósio.

²²⁶ Padre André Fernandes, jesuíta, confessor de D. Teodósio e, depois, da rainha D. Luísa.

ditava a prudência, nas circunstâncias presentes, era o que me diziam os padres; mas eu não podia acabar comigo haver de desistir da empresa, tendo chegado aquele ponto, nem deixar os companheiros, que o quiseram ser meus nela, e muitos dos quais por essa causa se determinaram mais a esta missão que a outra. E, como o reparo dos padres, que me aconselhavam, era só pôr a perigo a graça de El-Rei, também me parecia que, quanto eu mais a arriscasse e perdesse pelo serviço de Deus, tanto mais penhorado ficava o mesmo Senhor a favorecer os intentos por que o fazia, e assim o mostrou depois o efeito.

Enfim cheguei à nau a tempo que queriam levar a última âncora; mas ao mesmo tempo cresceu de tal maneira o vento que toda a gente da nau (que eram sessenta homens) em muito tempo não puderam dar uma volta ao cabrestrante, com que se dilatou a partida para a madrugada seguinte.

Passei aquela noite com o corpo neste navio e a alma no do Maranhão, traçando como na ilha da Madeira me havia de passar ocultamente a ele, sem saber o que no mesmo tempo se traçava em Lisboa contra mim.

Foi o caso que, ao chegar a nau de Paço de Arcos, em conheceu o provincial de S. João de Deus, que passava por ali numa fragata e, chegando ao convento, foi visitar sua vizinha, a Condessa de Óbidos, onde achou ao Padre Inácio Mascarenhas, e lhe contou o que vira. Mandou logo recado o Padre ao Conde de Catanhede, o Conde ao Príncipe, e S.A. a El-Rei; e informando-se S.M. de quantos navios havia para partir no rio, e sabendo que só três, mandou logo três Ministros de Justiça, com três decretos seus, que mos fossem notificar a qualquer navio onde eu estivesse.

Ao amanhecer, íamos já navegando por S. Gião fora, quando chegou a nós um corregedor, o qual, subindo à nau, me meteu na mão um decreto assinado por S.M., no qual lhe mandava me dissesse da sua parte que lhe fosse falar, porque importava; e que, em caso que eu dificultasse o ir, notificasse ao capitão e mestre do navio que, sob pena de caso maior, desse logo fundo e não partisse.

Como a ordem era tão apertada, e às torres se tinha também mandado outra, que não deixassem sair nenhum navio sem constar que não ia eu nele, foi força obedecer e arribar antes de partir. No caminho tomei o navio do Maranhão, que também já ia a vela, a despedir-me dos padres; e por que achei estar em terra o Padre Manuel de Lima, pelo que podia suceder, encomendei a missão ao Padre Francisco Veloso, tendo-o por o mais antigo, posto que depois soube que o era o Padre João de Sotomaior; mas no cuidado dos noviços terá bem em que empregar seu espírito e talento. Mais adiante

encontrei numa gôndola aos Padres Manuel de Lima e Manuel de Sousa, que a vela e a remo ia seguindo o navio; mas ainda assim nos abraçamos e choramos, ratificando-lhes eu a promessa, que aos outros padres tinha também feito, de muito cedo ser com eles por qualquer via.

Enfim cheguei ao Paço, onde SS.M. e A., me receberam com graças, zombando da minha fuga e festejando muito a presa; mas ajudou-me Deus a que lhes soubesse declarar o meu sentimento e as justas razões dele, que afirmo a V. Rev.^{ma} foi o maior que tive em minha vida, com me ter visto nela tantas vezes com a morte tragada.

Ao amanhecer do dia seguinte me bateu à porta do cubículo o Padre Francisco Ribeiro, com um escrito do Padre Manuel de Lima, feito nos armazéns, em que o avisava como, sem embargo de se passar a uma barca pescareja, e haver seguido o navio quase todo o dia, muitas léguas pela barra fora, e não pudera alcançar, e que ali estava prevenindo uma caravela, para dentro em vinte quatro horas se embarcar até a ilha da Madeira, a tomar lá o navio do Maranhão.

Vinha o padre muito sentido com esta arribada dos padres; mas ela me animou de maneira que, no mesmo ponto, se me assentou no coração que eu havia de ir com eles; e assim o comecei logo a intentar, metendo o negócio em consciência, e descarregando sobre a de SS. M. e A. a condenação ou conversão de muitas almas que de eu ir ou ficar se poderia seguir.

S.A. estava doente, e nestes dias com suspeita de perigo, e foi mais fácil de persuadir, o que importou muito para que também se viesse a render El-Rei, o qual me levou à Rainha nossa Senhora para que me dissuadisse; mas, como piedade em ambos SS. MM. é tão grande, alfim puderam mais as razões do maior serviço de Deus que todos os outros respeitos.

Se algum sacrifício fiz a Nosso Senhor nesta jornada, foi em aceitar a licença a El-Rei, quando me concedeu; porque a fez S.M. com demonstrações mais que de pai, e assim eu a não tive por segura, até que ma entregou por escrito e firmada de sua real mão, na forma da cópia que com esta remeto, em que tenho por particular circunstância ser passada em dia das onze mil virgens²²⁷, padroeiras desse Estado.

Mostrei-as aos padres, e os poderes que nela S.M. nos dá em ordem à conversão, e assentamos todos que o não partir o navio do Maranhão com a frota, havendo seis meses que estava esperando por ela, o descobrir-se a minha jornada, o não se poder

²²⁷ 21 de outubro.

levar a âncora, o mandar-me El-Rei tirar do navio, o ficar em terra o Padre Manuel de Lima, e o arribar depois, e tantas outras cousas particulares que neste caso sucederam, tudo foi ordenado pela Providência Divina, que queria que eu fosse, mas que fosse com aprovação e beneplácito de El-Rei, e com tão particulares recomendações suas, aos governadores e ministros daquelas partes, que estes meios humanos podem ajudar e facilitar os da conversão, servindo-se deles a Graça Divina, como na Índia se experimentou pelos favores com que El-Rei D. João III assistiu aos da Companhia, contra o poder dos capitães das fortalezas, e outros poucos zelosos portugueses, que por seus interesses os impediam. Informados estamos que em todos os lugares do Maranhão há muito disto; mas querera Deus Nosso Senhor que possa com eles alguma coisa o medo já que pode tão pouco a cristandade.

Ficamos para partir numa caravela, em que também vai um desembargador por sindicante²²⁸ e o vigário-geral e provisor²²⁹, ambos os quais são muito nossos amigos; e esperamos que, com o trato da navegação, o sejam ainda mais e que, como pessoas que verdadeiramente são muito zelosas do serviço de Deus, nos ajudem muito ao bom sucesso e introdução de nossos mistérios.

O Padre Manuel de Lima leva comissão do Santo Ofício para o que naquele Estado se oferecer tocante a este tribunal; e também no Conselho Ultramarino lhe quiseram encarregar o ofício do pai dos cristãos, que agora se cria de novo no Maranhão, à imitação da Índia, para que os índios recorram a ele como a seu conservador, contra todas as vexações que lhes fizeram os portugueses; mas, como o exercício deste cargo é de mui dificultosa execução e mui odiosa, não nos pareceu que convinha que a levássemos, principalmente quando imos fundar de novo, para o que nos é tão necessária a benevolência dos povos; e também porque, sendo o nosso principal intento abrir novas conversões pelo sertão e rio acima, não nos serviria esse ofício mais que de embaraço e impedimento a outros maiores serviços de Deus. E assim replicamos ao Conselho e a S. M., que a rogos nossos foi servido aliviar-nos deste cuidado, como também do de sermos repartidores dos índios, que por provisão antiga estava encarregado ao Padre Luís Figueira, e seria um seminário de ódios e contradições.

²²⁸ O licenciado João Cabral de Barros, promovido a desembargador para esta comissão, da qual dizia o Conselho Ultramarino: “O negócio a que o licenciado João Cabral de Barros se envia ao Maranhão é da maior importância, porque envolve as controvérsias dos ministros superiores e inferiores de todo aquele Estado, e as queixas que uns fazem dos outros há anos, os descaminhos que padece a fazenda de V.M. e das partes, o cativoiro do gentio, contra tantas ordens e provisões passadas a favor da sua liberdade”. Arquivo do Conselho Ultramarino. Livro de consultas mistas, 1652-1660, fl. 2.

²²⁹ Padre Mateus de Sousa Coelho, suspenso do cargo pelo governador Luís de Magalhães e que, tendo vindo a Lisboa queixar-se, voltava reintegrado por ordem régia.

Os do Conselho Ultramarino, e todos os mais ministros por cujas mãos passaram estes dois requerimentos, se edificaram muito deles, e esperamos que, contando-lhe, como há-de constar, aos moradores do Maranhão e Pará, destas nossas resistências e réplicas, acabarão de entender a verdade do zelo que lá nos leva, e desenganar-se quão errado é o conceito que têm de nós, em cuidarem que queremos mais os índios que suas almas. Muito resolutos imos a procurar arrancar esta pedra de escândalo dos ânimos dos portugueses, e a não falar em índios mais que no confessionário, quando o pela o remédio de suas consciências e a satisfação das nossas; e os índios, que de novo convertemos, deixá-los-emos ficar em suas terras, com que eles e nós vivamos livres destes inconvenientes, e de todos os outros que com a vizinhança dos portugueses se experimentam.

A disposição que fazemos conta de seguir nestes princípios é que o Padre Manuel de Lima fique no Maranhão, e eu, com os companheiros que parecer, passe lgo ao Pará, a tratar da fundação daquela casa, e, depois de a deixar em ordem, com os padres que a continuem, ir fazendo o mesmo ao Gurupá, e estar ali mais assento, como a principal fronteira de conversão e onde se há-se assistir e animar esta conquista espiritual. Bem conhecemos que os principais soldados dela hão-de ser os que V. Rev^{ma} nos há de mandar dessa Província, como mais experimentados e mais práticos na língua e mais exercitados nos costumes dessa gente e modos por onde se hão-de reduzir. Muito estimara eu que meu condiscípulo do curso, o Padre Francisco de Moraes, quisesa, ao menos, por alguns anos vir ser apóstolo deste novo mundo, onde não só com sua grande eloquência e espírito nos facilitasse e vencesse as primeiras empresas, e com seu exemplo nos fosse diante, e nos ensinasse e que havemos de fazer. Verdadeiramente, seria esta ação mui própria do seu zelo, e que com grande edificação de toda a Companhia coroar os gloriosos trabalhos que, pela salvação de almas, em tantas outras partes tem padecido. O mesmo desejo de outros sujeitos, grandes línguas que conheci nesta Província, e o espero deles e de outros muitos que não conheço. Assaz pouco número é o de seis para tão grande conversão dos gentios, e, não havendo nela hoje outra missão senão esta, justo é que não falem sujeitos para ela e que estes sejam tais que a Província sinta muito perdê-los, como acontecia a S. Francisco de Borja, porque nunca melhor ganhados, nem mais bem empregados; que Deus, a quem se dão, dará outros por eles, e quando a Província de Portugal, a quem toca menos, não repara em se privar dos sujeitos de maiores esperanças para os dar ao Maranhão, maior

obrigação corre à do Brasil em não faltar com os que só nele se podem achar, que são os línguas.

Bem conhecemos todos o zelo de V. Rev.^{ma}, e eu o dos padres consultores da Província, e assim não encarecemos mais esta matéria, tendo por certo que, já que na frota deste ano não pode ser, na do que vem nos mandará V. Rev.^{ma} estes tão desejados e tão importantes companheiros, por quem estaremos esperando com os braços e corações abertos. Quando todos seis não possam ser línguas, venha embora algum irmão coadjutor, e se for oficial de carpinteiro, melhor.

Também se todos os línguas não forem padres, e houver algum irmão estudante eminente nela, venha embora, que no Maranhão terá estudos e ordens, como os demais que lá vão; que tudo há-de facilitar e compor o tempo, e com os primeiros bispos que tiver Portugal²³⁰ o há-de ter também aquele novo Estado, e, se a conversão for por diante, não só um, senão muitos; e, quando totalmente não o haja, faremos o que fazem hoje os do Brasil, que todo o outro inconveniente é menor que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito.

O Padre Mateus Delgado nos edificou muito, com se passar da nau em que chegou à caravela do Maranhão, em que se embarca conosco, não querendo por a não perder, nem chegar à sua terra, sendo tão perto e tendo lá negócios de muita importância; mas deu-lhe Deus a conhecer que o que só importa é salvar a alma própria e a dos próximos, e por este seu ditame, e outros que lhe tenho ouvido, me parece que será mui bom companheiro na missão, e mui capaz de dar conta de tudo o que se lhe encomendar. Dou a V. Rev.^{ma} muitas graças por tal sujeito, mas com condição que muito inteiro, e antes acrescentado que diminuído.

Os nove, que partiram no navio do Maranhão, já lá estarão hoje, com o favor de Deus, e o mesmo Senhor parece que nos tem dado prendas de que, sem dúvida, os quis levar lá, porque ao segundo dia que daqui saíram foram seguidos de um turco, que os investiu e abalroou; e quando já estavam ou rendidos ou quase rendidos, vieram duas fragatas de guerra francesa que os livraram e tomaram o turco e vieram vender os mouros ao Algarve.

²³⁰ Referência ao conflito ainda não resolvido com a Santa Sé, recusando-se esta a confirmar os bispos nomeados por D. João IV e a reconhecê-lo oficialmente como rei.

Assim se conta por certo, e dizem que há em Lisboa mouro, dos que estiveram dentro no navio do Maranhão, posto que eu o não vi. Bendito seja o Senhor, que por meios tão extraordinários acode aos que o buscam.

Por fim desta, como protestaão da fé, quero dizer e confessar a V. Rev.^{ma} que tudo o que, nos bons princípios desta missão, se tem obrado se deve mui particularmente ao zelo, diligência e indústria do Padre Procurador-Geral Francisco Ribeiro, e tudo são efeitos de sua grande caridade e pontualidade, com a qual nos assistiu, encaminhou, e superintendeu a tudo, de maneira que sem ele se não pudera fazer nada. Deus lho pagará e a V. Rev.^{ma} pedimos todos lhe dê V. Rev.^{ma} por nós as graças. No particular dos negócios e demandas da Província²³¹, e das baralhas que teve com os padres desta, e de quão prudente e constante se houve nelas, não refiro nada a V. Rev.^{ma}, porque os efeitos o dizem: são tudo frutos do seu zelo e juízo, da sua muita religião e trato familiar com Deus, com que tem edificado muito esta Província e acreditado a nossa.

V. Rev.^{ma}, depois de o deixar trabalhar aqui o tempo com que ele se conformar, lhe dê por prêmio o ir-nos ajudar na nossa seara, que é o que deseja; e a nós, por alívio e consolação, o ir emendar o que tivermos errado, que não pode deixar de ser muito: e verdadeiramente a grandeza daquela missão pede o seu talento e espírito.

Entretanto, V. Rev.^{ma} nos mande encomendar muito a Nosso Senhor, para que nos faça dignos instrumentos de seu maior serviço e glória; e particularmente pedimos todos a bênção e santos sacrifícios de V. Rev.^{ma}. Lisboa, 14 de novembro de 1652 – De V. Rev.^{ma} filho em o Senhor.

Antônio Vieira

²³¹ Disputa entre os colégios de Santo Antônio, de Lisboa, e o da Baía sobre a herança da condessa de Linhares, em que entravam propriedades no Brasil. O assunto ventilou-se nos tribunais, e terminou a demanda por acordo, em 1659.

CARTA LVI
Ao príncipe D. Teodósio²³²
1652 – Dezembro 25

Senhor. – esta carta escrevo a V.A. no Cabo Verde, aonde arribamos depois de trinta dias de viagem, obrigados de tempestades, corsários²³³ e outros trabalhos e infortúnios que nela se padeceram. Eu, Senhor, não sei se os padeci; porque, desde a hora em que o navio desamarrou desse rio, não estive mais em mim, nem o estou ainda, atônito do caso e da fatalidade da minha partida, e não saber como S. M. e V. A. a receberiam, pois não é possível serem-lhe presentes todas as circunstâncias dela: tais que não fui eu o que me embarquei, senão elas que me levaram.

V.A. viu muito bem a prontidão e vontade com que me rendi à de S.M., o dia que em presença de V.A. me fez mercê significar queria que agora ficasse; mas, como então se assentou que eu procedesse em suposição de que havia de vir, enquanto S.M. de público não me mandava revogar a licença, para satisfação dos padres, fi-lo eu assim, procedendo em tudo como quem se embarcava.

Na véspera da partida fui avisar a S.M e a V.A. da brevidade com que se apressava, e que naquele dia descia a caravela para Belém, e S.M. e V.A. me fizeram mercê dizer que logo da tribuna se mandaria recado a Pedro Vieira, e na mesma tribuna o tornei a lembrar a S.M.: esperei todo aquele dia em casa por Pedro Vieira ou escrito seu, e não veio; mas à noite, recado que nos fôssemos embarcar em amanhecendo.

Não tive outro remédio mais que fazer o aviso que fiz a V.A., o qual enviei, pelo primeiro portador que pude haver, ao bispo do Japão, assim por não ser hora de outra pessoa falar com V.A., como porque todo o outro recado, que fosse direto ao Paço, seria muito suspeito nessa ocasião, em que todos os incrédulos andavam espreitando minhas ações e esperando o sucesso.

Saí enfim, indo-me detendo quanto pude, como avisei a V.A.; mas na praia soube que o procurador do Brasil tinha recebido um escrito de Salvador Correia, no qual dizia que ele falara com S.M., que eu não ia para o Maranhão e que o sindicante tinha ordem de mo notificar assim, quando eu fosse embarcar-me. Entendi então que S.M. tinha mudado de traça, e com esta notícia e suposição me fui mais desassustado para a caravela, onde achei o sindicante, mas ele não me disse cousa alguma.

²³² Na edição de 1735, tomo Iº.

²³³ *Cossarios* na 1ª edição.

As velas se largaram, e eu fiquei dentro nela e fora de mim, como ainda estou e estarei, até saber que S.M. e V.A. têm conhecido a verdade e sinceridade do meu ânimo, e que em toda fatalidade deste sucesso não houve da minha parte ação, nem ainda pensamento ou desejo, contrário ao que S.M. ultimamente me tinha ordenado e eu prometido. Não sei, Senhor, que diga neste caso, senão ou que Deus não quis que eu tivesse merecimento nesta missão, ou que se conheça que toda ela é obra Sua; porque a primeira vez vinha eu contra vontade de S.M., mas vinha por minha vontade, e agora parti a de S.M. e contra a minha, por mero caso ou violência: e, se nela houve alguma vontade, foi só a de Deus, a qual verdadeiramente, tenho conhecido em muitas ocasiões, com tanta evidência como se o mesmo Senhor ma revelara. Só resta agora que eu me falte a tão clara vocação do Céu, como espero não faltar com a divina Graça, segundo as medidas das forças com que Deus for servido alentar minha fraqueza.

Enfim, Senhor, venceu Deus! Para o Maranhão vou voluntário quanto à minha primeira intenção, e violento quanto à segunda; mas mui resignado e mui conforme, e com grandes esperanças de que este caso não foi o acaso, senão disposição altíssima da Providência Divina, como já neste Cabo Verde tinha experimentado, em tão manifesto fruto das almas que, quando não chegue a conseguir outro, só por este posso dar por bem empregada a missão e a vida.

O muito que nestas terras e nas vizinhas se pode fazer em bem das almas, e a extrema necessidade em que estão, aviso em carta particular ao bispo do Japão, para que o comunique a V.A., e o modo com que fácil e prontamente se lhe pode acudir. Não encareço este negócio, que é o único que hoje tenho no mundo, e o único que o mundo devia ter, porque conheço a piedade e zelo de V.A., a que Nosso Senhor há-de fazer, por este serviço, não só o maior monarca da terra, mas um dos maiores do Céu.

Eu não me esqueci nunca de o rogar assim a Deus em meus sacrifícios, oferecendo-os continuamente, como hoje fiz os três, um por El-Rei, que Deus guarde, outro pela Rainha nossa Senhora e outro por V.A. ; e o mesmo se fará na nossa missão, tanto que chegarmos a ela, e em tudo o que nela se obrar e merecer terão S.M. e V.A. sempre a primeira parte. Príncipe e Senhor da minha alma, a Graça Divina more sempre na alma de V.A. e o guarde com a vida, saúde e felicidade que a Igreja e os vassalos de V.A. havemos mister. Cabo Verde, 25 de dezembro de 1652.

Antônio Vieira

